

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARCOS ALFONSO SPIESS

FUTUROS SACERDOTES DO SENHOR:
A DECISÃO VOCACIONAL ENTRE SEMINARISTAS EM SANTA CATARINA

CURITIBA

2012

MARCOS ALFONSO SPIESS

FUTUROS SACERDOTES DO SENHOR:
A DECISÃO VOCACIONAL ENTRE SEMINARISTAS EM SANTA CATARINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Antropologia Social.


Orientador: Prof. Dr. Paulo Renato Guérios.

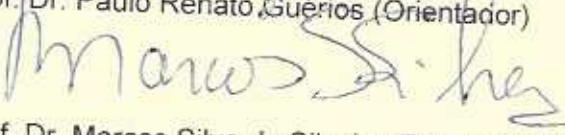
CURITIBA

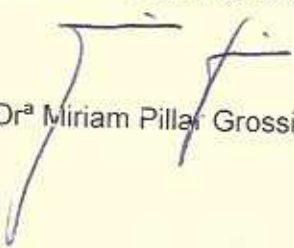
2012

**88ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

Aos vinte e quatro dias do mês de setembro de dois mil e doze, às dezoito horas, na Sala Homero de Barros, 1º andar, do Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (SCHLA/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando **Marcos Alfonso Spiess** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *"Futuros sacerdotes do Senhor: a decisão vocacional entre seminaristas em Santa Catarina"*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores Paulo Renato Guérios (orientador), presidente da sessão, Marcos Silva da Silveira (PPGAS/UFPR) e Miriam Pilar Grossi (PPGAS/UFSC). Dando início à sessão, o presidente passou a palavra ao aluno, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, o presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. O presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e ao mestrando que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela APROVAÇÃO do aluno, com conceito A. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que o presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Dóris Guidolin, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora Curitiba 24 de setembro de 2012.


Prof. Dr. Paulo Renato Guérios (Orientador)


Prof. Dr. Marcos Silva da Silveira (PPGAS/UFPR)


Profª Drª Miriam Pilar Grossi (PPGAS/UFSC)


Dóris Guidolin

Para minha mãe,
Luzia.

AGRADECIMENTOS

Ser grato ao dizer “obrigado” significa que se está formalmente no dever de retribuir um favor: “Eu sou obrigado”. Revelam-se, com isto, aspectos políticos que estão implicados nas relações de troca, dos quais podemos destacar a superioridade daquele que fez o favor e a dependência daquele que recebe.

Eu dependi de inúmeras pessoas para que esta pesquisa pudesse se concretizar. Expressar aqui meus agradecimentos é uma forma de reconhecer a importância que cada um teve na realização deste trabalho e de recuperar o equilíbrio, ainda que momentâneo, neste sistema de trocas.

Por isso, agradeço a todos os seminaristas e ex-seminaristas, padres e ex-padres, bispos, familiares dos jovens pesquisados que abriram as portas das suas casas e seminários, mas principalmente abriram suas vidas e histórias para que eu pudesse realizar este trabalho. De modo especial, ao reitor do Sefisc, Pe. Ronchi e aos interlocutores Anderson Cardoso e Valmir Correa.

Agradeço aos colegas de turma do mestrado e aos professores e funcionários do Departamento de Antropologia. De modo muito especial, ao Professor Paulo Guérios que desde o primeiro ano no mestrado se mostrou disposto a me orientar.

Agradeço aos amigos que compartilharam das minhas alegrias e angústias que surgiram desde quando vim morar em Curitiba para realização dos estudos em Antropologia. Aos amigos que aqui surgiram, bem como os que ficaram em Santa Catarina, meus agradecimentos.

De modo muito particular, agradeço a Paulo Cendron e Vinícius de Sousa por me acolherem diversas vezes em sua casa durante as incursões ao campo.

Agradeço a Marcos V. Meirelles e a Rubens Thiago que, apesar da distância, sempre me incentivaram nos estudos.

Agradeço a Anne Marina e a Simone da Matta por acompanharem de perto minha imersão nas leituras e por me forçarem, vez ou outra, a sair dos estudos e descansar a mente. Como sempre: *Oh televisão!*

Eternos agradecimentos aos familiares que vivenciaram junto comigo as transformações que surgiram desde a saída de casa para poder estudar e que

perceberam o quanto é sacrificante deixar pessoas, coisas e lugares para trás a fim de realizar um sonho, a formação intelectual.

Distintamente, agradeço a minha mãe pelas inúmeras vezes que motivou e possibilitou o desenvolvimento dos meus estudos.

Por fim, agradeço a CAPES pela bolsa de estudo durante o ano de 2011.

A realidade humana permite muitos ângulos de leitura. Nenhum a esgota, nenhum merece a confiança total. Cada um se acerca do real e desvenda-lhe rincão, lança luz nas sombras que o envolvem. Diante do leitor está um seminário concreto com alunos que estudam filosofia num regime de internato. Tem nome, tem lugar, tem data [...]. Mas a vantagem das análises teóricas consiste em ir tão fundo que arranca desse dado bem concreto e limitado elementos universais que iluminam outras situações.

Comentário de João Batista Libânio à obra *Pescadores de homem* de Silvio J. Benelli.

RESUMO

A proposta do presente trabalho é analisar desde uma perspectiva antropológica a *decisão* vocacional entre seminaristas catarinenses. O trabalho de campo através da “objetivação participante” foi desenvolvido no Seminário Filosófico de Santa Catarina, e ampliado para ex-seminaristas, *estagiários* e padres. Analisando discursos e práticas foi possível perceber como que o *despertar* da vocação e as *decisões* implicadas na *caminhada* vocacional estão relacionados às condições históricas, econômicas e sociais. O primeiro capítulo resgata a história da implantação das dioceses e seminários no Brasil, especificamente em Santa Catarina, possibilitando perceber como que a estrutura da Igreja Católica, em diálogo com as estruturas sociais, condiciona determinados tipos de recrutamento e de representações sobre a vocação sacerdotal. Considerando a multiplicação no número de padres nas últimas três décadas, buscou-se compreender algumas estratégias da Igreja para manter e reproduzir o corpo clerical, principalmente em relação ao papel da família, dos padres e dos coroinhas (amigos) no processo do *despertar* e do recrutamento para o seminário. O segundo capítulo explora como aspectos econômicos estão presentes durante o processo de formação dos seminaristas destacando a importância da família, paróquias, comunidades e *madrinhas* para manter financeiramente o candidato ao sacerdócio. A análise indica como que estes jovens se envolvem num sistema de trocas para manutenção financeira, aonde a dialética de “dar, receber e retribuir” é fundamental para a *decisão* (continuar ou sair) na *caminhada* vocacional. Por fim, o terceiro capítulo expõe como a experiência religiosa do sujeito subjaz às representações da vocação e possibilitam compreender a relação entre estruturas postas e a capacidade inventiva dos sujeitos envolvidos no processo de inculcação da vocação.

Palavras-chave: 1. Vocação; 2. Seminaristas; 3. Igreja Católica; 4. Santa Catarina.

ABSTRACT

The purpose of this research is to analyze, from an anthropological perspective, the vocational *decision process* from seminarians of Santa Catarina. The fieldwork, through a "participant objectification", was developed in the Seminário Filosófico de Santa Catarina, and extended to ex-seminarians, priests and *trainees*. Analyzing discourses and practices, was possible to realize how the awakening of vocation and *decisions* involved in vocational journey relate to historic, economic and social conditions of researched ones. The first chapter recalls the history of the establishment of dioceses and seminaries in Brazil, specifically in Santa Catarina, allowing understand how the structure of the Catholic Church, in dialogue with the social structures, encourages certain types of recruitment and representations about the priestly vocation. Considering the multiplication in the number of priests in the past three decades, we attempted to understand some strategies of Church to maintain and reproduce the 'clerical team', especially regarding the role of the family, priests and altar server (friends) in the process of awakening and recruitment for the seminar. The second chapter explores how economical aspects are present during the formation of seminarians highlighting the importance of families, parishes, as well communities and *godmothers* to help and maintain financially the priest candidate. The analysis indicates as these young people become involved in a trading system for financial maintenance, where the dialectic of "giving, receiving and reciprocating" is fundamental to the *decision process* ('to continue' or 'to exit') on their vocational journey. Finally, the third chapter explains how religious experience underlies the subject's representations of vocation and allows to understand the relationship between established structures and inventiveness of involved individuals in the process of vocation inculcation.

Key-words: Vocation; Seminarians; Catholic Church; Santa Catarina.

LISTA DE ABREVIATURAS

ACB = Ação Católica Brasileira

CEB = Comunidade Eclesial de Base

CERIS = Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais

CNBB = Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPT = Comissão Pastoral da Terra

FACASC = Faculdade Católica de Santa Catarina

FEBE = Fundação Educacional de Brusque (Unifebe)

FGV = Fundação Getúlio Vargas

FSL = Faculdade São Luiz

IBGE = Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ITESC = Instituto Teológico de Santa Catarina

MEC = Ministério da Educação e Cultura

MG = Minas Gerais

PIME = Pontifício Instituto para as Missões Exteriores

PJ = Pastoral da Juventude

RCC = Renovação Carismática Católica

RS = Rio Grande do Sul

SC = Santa Catarina

SCJ = Congregação do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos)

SEFISC = Seminário Filosófico de Santa Catarina

SP = São Paulo

TL = Teologia da Libertação

UFSC = Universidade Federal de Santa Catarina

USMAS = União dos Seminaristas Maiores do Sul

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Fachada Atual da Casa Central do Sefisc	p. 28
FIGURA 2: Mapa das Circunscrições das Dioceses de Santa Catarina	p. 29
FIGURA 3: Seminaristas comemorando 30 anos do Sefisc em 2012	p. 31
FIGURA 4: Evolução do número de padres no Brasil – 1970/2010	p. 52
FIGURA 5: Evolução das Crenças no Brasil – 1940/2009	p. 53
FIGURA 6: Vista do Seminário de Azambuja em meados de 1950	p. 62
FIGURA 7: Casas das dioceses no Sefisc	p. 70
FIGURA 8: Refeitórios no Sefisc	p. 71
FIGURA 9: Evolução no número de religiosas no Brasil – 1961/2010	p. 74
FIGURA 10: <i>Trabalhos Pastorais</i> – Encontro com catequistas	p. 114
FIGURA 11: Dinâmica na comunidade durante <i>Trabalho Pastoral</i>	p. 140
FIGURA 12: Corredor da casa de Criciúma e Rio do Sul	p. 141
FIGURA 13: Capela de Oração da casa de Joinville	p. 142
FIGURA 14: Poema escrito pelo seminarista Francisco em 08/10/2009	p. 153
FIGURA 15: Poema escrito pelo seminarista Francisco em 14/10/2009	p. 154

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I.....	43
1. Considerações iniciais.....	43
2. A formação histórica dos seminários católicos.....	47
2.1. Desenvolvimentos históricos dos seminários no Brasil	48
2.2 Desenvolvimentos históricos dos seminários catarinenses	61
2.3 A organização atual dos seminários em Santa Catarina.....	66
3. Recrutamento vocacional.....	72
3.1 A família	75
3.2 O padre	82
3.3 O grupo de coroinhas	86
CAPÍTULO II.....	90
1. Considerações iniciais.....	90
2. O sistema de dádivas a partir de três trajetórias.....	95
2.1. Rafael: entre o futebol e a vida religiosa	95
2.2. André: da roça ao seminário	97
2.3. Pedro: da cidade para o seminário	98
3. A família: reprodução social e aspectos econômicos.....	100
3.1. A família e o ingresso no Seminário	107
4. O padre, a paróquia e a comunidade.....	112
5. As madrinhas	116
6. A reciprocidade: equilíbrio ou ruptura do sistema.....	121
CAPÍTULO III.....	125
1. A vocação e a experiência religiosa.....	125

2. Experiência: um conceito controvertido.....	127
3. Entre a experiência religiosa e a institucionalização	134
3.1. Glossolalia: uma experiência institucionalizada?	138
3.2 Francisco: conciliação de práticas individuais e o institucionalizado.....	148
CONCLUSÃO.....	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163
BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA	168
SITES CONSULTADOS	168

INTRODUÇÃO

I

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa com seminaristas no Estado de Santa Catarina. Partindo das representações sobre a vocação sacerdotal e a *decisão vocacional**, busca-se demonstrar quais as problemáticas que estão relacionadas ao processo de inculcação religiosa.

Como para muitos antropólogos, o interesse pela pesquisa foi impulsionado a partir da minha própria história de vida, sendo esta decisiva na escolha do tema e do objeto de estudo. Sobretudo, foi significativa durante a inserção em campo e para aplicação metodológica. Penso que seja fundamental explicitar o interesse, e o ponto de partida que tive tanto para preparar o projeto da pesquisa, bem como para desenvolvê-lo, pois, é através dessa consciência que é possível controlar os efeitos da inserção no campo, possibilitando a coleta de experiências e informações necessárias para a fim de “produzir uma objetivação não redutora” (BOURDIEU, 2004, p. 112), nem uma “objetivação objetivista” (Id., 2007, p. 53).

Investigar a vocação sacerdotal era uma oportunidade de investigar a minha própria trajetória, a de minha família e dos ambientes sociais que mantive ou que ainda mantenho contato. Tendo nascido no interior de Santa Catarina, numa comunidade rural¹, minha infância foi marcada pela convivência com familiares que tinham a Igreja Católica como uma das instituições mais importantes para a organização das suas vidas sociais. Meus avós paternos foram responsáveis pela criação de uma Comunidade Católica São Marcos – justificativa para meu símbolo onomástico – onde no decorrer dos anos os familiares se alternavam na ocupação de cargos para a manutenção da Igreja. Minha mãe por várias vezes assumiu

¹ No Brasil, a formação das dioceses acompanhou a formação das grandes cidades, possibilitando que a Igreja permanecesse interligada ao poder político, pelo menos no seu aspecto estrutural. Especificamente no interior de Santa Catarina, muitas paróquias católicas se formaram analogamente as instituições político-administrativas: geralmente a igreja matriz no centro da cidade e sendo que as comunidades ficavam localizadas nos bairros, mas principalmente nas comunidades rurais e distantes do centro urbano. Com a escassez de padres ou religiosos, a administração dessas comunidades religiosas, ainda nos dias de hoje, fica sob a responsabilidade dos leigos (cf. MICELI, 1988).

*Nota: as categorias nativas neste trabalho estão identificadas em itálico.

funções pastorais - como catequista e ministra extraordinária da Eucaristia - e administrativas dentro da comunidade.

Desde a infância e durante muitos anos mantive contato direta ou indiretamente com os ambientes católicos, visto que era incitado a acompanhar minha mãe em suas atividades religiosas. Este contato veio a aumentar em 2003 com o meu ingresso no seminário diocesano Nossa Senhora de Fátima, localizado em Taió-SC. Após três anos cursando o ensino médio, em 2006 ingressei no seminário propedêutico Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Presidente Getúlio-SC. Por fim, no ano de 2007 iniciei meus estudos filosóficos no Seminário Dom Tito Buss (desativado em 2009), localizado em Brusque-SC, onde permaneci por dois anos.

Após a saída do seminário, mas continuando a frequentar a mesma faculdade onde estudavam muitos seminaristas, eu mantinha uma relação de aproximação e distanciamento com o universo de formação sacerdotal. O distanciamento refletia-se em alguns fatores objetivos, como, por exemplo, não morar mais num seminário e estar numa cidade distante da minha família. De outro modo, meu cotidiano passou a se organizar não mais pela lógica da dimensão religiosa.

No entanto, este era sempre interpelado pela convivência com seminaristas na mesma instituição de ensino. Eles constantemente me questionavam acerca da *decisão e da caminhada vocacional*, pois reiteradamente perguntavam como tinha sido o processo de sair do seminário, quais as mudanças que tinham ocorrido, entre outras dúvidas que surgiam. Aqui, *caminhada* ou *caminho* são termos nativos empregados para se referir ao processo formativo ocorrido dentro dos seminários. Comparar este processo com um *caminho* implica, na perspectiva nativa, em aceitar que já há um roteiro pré-estabelecido e que a boa formação é *percorrer* a rota que já está previamente definida pelos formadores e pela Igreja. A *decisão vocacional* se refere ao ingresso ou não na instituição religiosa, a permanência ou saída do processo formativo (*caminho*), ao recebimento ou não das ordens religiosas.

A partir desta perspectiva nativa, desenvolvo a pesquisa no sentido de complexificar as lógicas objetivas que perpassam as *decisões* e que juntamente com fatores de ordem simbólica, econômica, social possibilitam a construção destas trajetórias e representações acerca da vocação. No entanto, a compreensão

daqueles questionamentos formulados pelos seminaristas só seria possível através de um distanciamento ainda maior dos ambientes e *ethos* religiosos.

Provavelmente na época que iniciei o mestrado arrogava-me o fato de tal pertencimento a possibilidade de “uma forma de conhecimento prático, *interessada*, que aquele que não faz parte do campo não possui” (BOURDIEU, 2004, p. 10). Aceitar que nossos atos, inclusive no campo intelectual, são permeados de “interesse”, serve de “instrumento de ruptura” com uma visão encantada e mistificada das condutas humanas. Explicitar o interesse pela pesquisa e a relação estabelecida com o campo, possibilita a ruptura de uma visão êmica provinda do próprio campo, na medida em que a objetividade metodológica é garantida não pela ruptura com o campo, mas pela problematização da relação que o pesquisador estabelece com os sujeitos e os ambientes pesquisados. Conforme afirma Bourdieu (2005, p. 137-138), admitir que nossos jogos intelectuais possuem seus alvos e seus interesses torna possível arrancar o mundo intelectual do estatuto de exceção ou de extraterritorialidade que muitos intelectuais têm a tendência de lhe atribuir.

Além disto, os próprios postulados das ciências sociais são fundados no princípio filosófico da “razão suficiente”. Genericamente, este princípio afirma que os agentes não agem de forma descontrolada ou sem motivo, tudo o que eles fazem possui um sentido (mesmo que este não seja claro o suficiente para o próprio agente). É esta “razão que se deve descobrir para transformar uma série de condutas incoerentes, arbitrárias, em uma série coerente, em algo que se possa compreender a partir de um princípio único ou de um conjunto coerente de princípios” (BOURDIEU, loc. cit.).

Contudo, se o interesse pela pesquisa ocasionado pela relação próxima com o campo de estudo, possibilitou algumas vantagens (como o acesso a determinados materiais e a relação estabelecida durante as entrevistas), isto também gerou muitas problemáticas. Decorrente da participação e imersão no jogo social, essas problemáticas eram geralmente de ordem metodológica e em relação à possibilidade de inserir vieses ao que se pesquisa. Sabe-se que uma vez imerso no jogo social são maiores as dificuldades de se distanciar e observar como ele opera.

Aqui se expressa uma definição específica do “inter-esse” (estar em). Segundo Bourdieu (2005, p. 140), o interesse pode ser substituído pela noção de “*illusio*”, que é o mesmo que estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena, que vale a pena jogar. Resulta desta relação uma visão encantada

do jogo como se este fosse permeado de sentidos que o justificam. Estes sentidos são criados a partir da relação de cumplicidade ontológica que se cria entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social.

O mesmo ocorre ao que Bourdieu (Ibid., p. 142) se refere de “investimento”. Este se resume no reconhecimento de que vale a pena lutar pelo jogo, independente de que lado do jogo se está. A mesma perspectiva é encontrada no conceito de “libido” que demonstra que só faz sentido lutar pelo jogo quem vê sentido nele. Assim, “investimento”, “illusio” e “libido” são conceitos que se complementam e possibilitam compreender o “interesse”. No limite, a “libido” “transforma as pulsões em interesses específicos, interesses socialmente construídos que apenas existem na relação com um espaço social no interior do qual certas coisas são importantes e outras são indiferentes”.

Para estabelecer uma relação enquanto pesquisador que já esteve envolvido com o campo ora pesquisado, o esforço foi de construir uma relação de “objetivação participante”. O que estava em pauta não era a minha “experiência vivida”, a minha história de vida, mas sim as condições sociais de possibilidade da análise dessa experiência, mas principalmente de como ela influenciava na relação que eu estabelecia com o campo. Dessa forma, busco durante o trabalho ressaltar atos e fatos de objetivação que se tornam relevantes para compreensão dessa pesquisa.

Bourdieu (2007, p. 51) afirma que a postura da objetivação participante

requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes, justamente aquelas que, muitas vezes, constituem o “interesse” do próprio objeto estudado para aquele que o estuda, tudo aquilo que ele menos pretende conhecer na sua relação com o objeto que ele procura conhecer.

Além disso, não podemos e nem devemos sustentar a concepção de que o campo universitário é o que está mais distante e, por isso, consegue a objetividade baseada na vantagem estrutural que possui em relação aos outros campos. Cria-se, muitas vezes, uma imagem do observador imparcial, onipresente e ausente, ou seja, um pesquisador dissimulado na impessoalidade dos procedimentos e métodos. Neste sentido, Bourdieu afirma que “o sociólogo, segundo os objetos que estuda, está, ele mesmo, mais ou menos afastado dos atores e das coisas em jogo por ele

observadas, mais ou menos tentado, por conseguinte, a entrar no jogo do metadiscurso, com a aparência de objetivar” (Ibid., p. 57).

A objetivação participante possibilita a objetivação da relação do pesquisador com o seu objeto, rompendo com a propensão objetivista acerca do objeto, visto que o que está na origem da construção do mesmo é o próprio interesse do pesquisador. No limite, busca-se firmar uma “objetivação tão completa quanto possível do interesse a objetivar o qual está inscrito no fato da participação” (BOURDIEU, loc. cit.).

Concretamente, as problemáticas da objetivação participante se traduziam em questionamentos, como por exemplo: como conseguir pesquisar pessoas que me são próximas? Qual o lugar a ocupar em campo? Como isto influencia na pesquisa? O fato de ter estudado num seminário facilitaria ou dificultaria a pesquisa (e em que medida)? Além disto, em que medida é possível um distanciamento efetivo das questões vocacionais para poder avaliá-las antropologicamente? Como diferenciar o arcabouço teórico religioso e teológico construído durante anos, para agora perceber desde uma perspectiva social o próprio processo formativo ao qual eu mesmo havia me submetido?

Certamente a proximidade com o campo e com o tema tiveram suas implicações na pesquisa, as quais busquei problematizar a partir de teóricos das ciências sociais (como Bourdieu, James, Suaud, Weber) e a partir de recortes empíricos, desenvolvendo problemáticas acerca da experiência religiosa e das questões econômicas implicadas no processo formativo religioso.

II

A presente pesquisa *Futuros Sacerdotes do Senhor* versa aqui sobre condições sociais que influenciam o *despertar*² da vocação, bem como o seu desenvolvimento, em jovens que entram em seminários católicos diocesanos. O objetivo é compreender os aspectos que influenciam no processo formativo e trazer à tona elementos que são fundamentais para a *decisão* e para a *caminhada vocacional*.

² Na perspectiva dos religiosos, o verbo *despertar* possibilita compreender a vocação como algo inato, dado por Deus. Assim, cabe ao ser humano suscitar, acordar aquilo que está inerte, ou, no mínimo perceber que aquilo existe.

Futuros Sacerdotes do Senhor é expressão utilizada pelos seminaristas do Seminário Filosófico de Santa Catarina (Sefisc) num hino que eles compuseram para a comemoração do aniversário do seminário. Ao se autodenominarem como *Futuros Sacerdotes do Senhor*, é possível localizá-los numa posição anterior a ocupada pelos padres. De outra forma, isto implica, pela visão nativa, de que é necessário um processo de formação ou uma *caminhada* na qual se desenvolve as habilidades necessárias para o *serviço pastoral* e para aprimorar a *vocação* dada por Deus. Por outro lado, é possível pensar a partir deste lugar ocupado pelos seminaristas, como que a vocação é construída através de um processo de aprendizado e de inculcação de valores, normas e comportamentos.

O conceito de vocação, tanto na perspectiva analítica quanto nativa, servirá de eixo norteador para compreender o campo pesquisado e com o qual os demais conceitos estarão relacionados. Dessa forma, é oportuna a digressão em alguns textos a fim de perceber desdobramentos deste conceito nas ciências humanas e como ele pode ser interessante para o estudo e para delimitar o tema pesquisado. Destacarei aqui algumas contribuições de Charles Suaud, William James e Max Weber.

A vocação religiosa é, para Suaud, passível de análise sociológica porque, assim como toda “escolha profissional” (“choix professionnel”) existente em diversos grupos sociais (por exemplo, os músicos ou os professores), ela compreende a escolha como um destino fundado sobre o reconhecimento de atitudes individuais específicas e exige a dedicação integral do indivíduo para sua manutenção.

A objetivação da vocação para a análise é possível

Por que ela é feita de grupos perfeitamente delimitados (corpo de padres, religiosos), ou de postulantes (seminaristas, juvenistas), de outro modo, de indivíduos já submetidos ou se submetendo a um mesmo processo de inculcação religiosa dentro de um mesmo esquema institucional (seminário, juvenato) e utilizando um discurso já constituído, sistematizado e ensinado como tal (teologia da vocação). *A vocação religiosa se objetiva segundo um número de práticas e de crenças* facilmente reparáveis e que a fazem um objeto privilegiado para a análise sociológica (SUAUD, 1974, p. 76 – grifo nosso)*.

A partir de determinadas práticas ocorre a produção, reprodução e legitimação de determinados discursos envolvidos no processo de inculcação

religiosa. No entanto, diferenciando-se de outros grupos sociais, o seminário visa uma escolha profissional religiosa onde as práticas não operam unicamente através de um projeto escolar com um “ethos pedagógico” específico, mas, sobretudo, segundo as categorias do pensamento religioso, através da oposição sagrado e profano. Esta oposição, por exemplo, é empiricamente percebida na divisão entre os indivíduos religiosos e os leigos. Aqui a vocação, o “ter vocação para”³, torna-se o marco simbólico que permite a passagem do ser humano profano para o homem religioso (“l’homme sacré”).

Subjazem a esta concepção duas oposições: religiosos *versus* leigos, e, os que chamam *versus* os que são chamados. Nestas oposições, os discursos e as práticas construídos sobre a vocação fazem com que os padres se identifiquem através das diferenças construídas em contraste aos leigos. Para Suaud (1978), a passagem que um homem faz da dimensão do profano (leigo) para o sagrado (religioso) só é possível de forma lenta e através de um processo de inculcação da vocação nos jovens através de técnicas corporais, tabus sexuais, integração com os que já são padres, *et coetera*. Noutros termos, cria-se com isto um *habitus* específico para que se possa sentir, agir e pensar de modos determinados (BOURDIEU, 2002; WACQUANT, 2007).

Ao utilizar o conceito de vocação para analisar a ascensão social de jovens provenientes de classe populares e rurais, Suaud percebe que o seminário era para eles o único meio de prolongar os estudos e conseguir alcançar uma “profissão intelectual”, muito privilegiada no meio rural, bem como a inserção num grupo social privilegiado, o clero. Desta forma, torna-se possível

relacionar a vocação com as suas condições sociais de produção e também com as práticas pelas quais essas condições são transformadas em motivações religiosas. Deste ponto de vista, o baixo nível de renda da família, a posse de um fraco capital escolar, um leque bastante restrito de perspectivas profissionais, entre outros, possibilitam a adesão a um projeto sacerdotal na medida em que essas condições estão em afinidade com as características e com as exigências materiais e simbólicas de uma carreira clerical no campo religioso local (GARCIA, 2007, p. 144).

³ “Ter vocação para” é, segundo o registro nativo, uma propriedade íntima, sem se explicar, a priori, como foi a vocação foi adquirida. No entanto, esta mesma vocação consegue explicar os comportamentos do indivíduo. Este ideia de propriedade é desenvolvida através da inculcação vocacional (SUAUD, 1974; 1978).

*Nota: as traduções dos textos em língua estrangeira para o português são de minha responsabilidade, salvo indicação contrária.

Com a expansão das escolas, o aumento de oportunidades para uma boa formação intelectual sem depender necessariamente dos seminários, ainda com o Concílio Vaticano II que enfatizou a importância dos leigos na formação da Igreja (abalando a posição conquistada pelos padres, visto que não se preocupou em defini-la dentro da hierarquia da Igreja, colocando-os, num certo sentido, no mesmo nível dos leigos ao afirmar a importância do *múnus* sacerdotal de todo batizado (SERBIN, 2008)), há uma drástica diminuição no número de seminaristas. Foi assim que Charles Suaud

Esclareceu a formação e a desestruturação da vocação sacerdotal na região francesa da Vendée mostrando como, durante a década de 1930, o seminário atuava em continuidade com a comunidade aldeã fechada para desencadear chamamentos em massa, mas perdendo sua capacidade para forjar um *habitus* religioso robusto quando, por volta da década de 1970, a Igreja cedeu sua proeminência simbólica à escola (WACQUANT, 2007, p. 69).

Frente a este impasse, os padres, ao enfatizarem o discurso do projeto escolar e profissional possível através do ingresso num seminário, também reforçam o discurso da vocação como “destino religioso”. Dessa maneira, emerge a necessidade de compreender a vocação como o resultado de um processo de inculcação da concepção de “destino religioso”, visto que:

[...] a inculcação da vocação sacerdotal é o produto de um trabalho coletivo na qual o trabalho pedagógico dos padres se localiza nas condições objetivas do exercício e da eficácia do encontro entre os interesses profissionais desses últimos e os interesses religiosos dos leigos que, definitivamente, sempre são interesses materiais (SUAUD, 1974, p. 86).

Noutros termos, há de um lado os padres, detentores de um capital religioso específico, e do outro lado, há os leigos com seus interesses religiosos e que dependem do capital religioso dos padres. Esta relação se caracteriza de diferentes maneiras e a partir das condições sociais na qual está imersa. Dependendo dessas condições, a comunicação entre os dois grupos ora é facilitada ora é conflituosa. É também nessa relação que se fundam os discursos da vocação como interesse profissional de uns, no intuito de corresponder aos interesses religiosos de outros. Por outro lado, esta relação de interesses profissionais não é a que se sobressai, vez que a ênfase está no “destino religioso”.

A análise da vocação feita por Suaud está pautada basicamente em duas perspectivas: a primeira considera a estrutura social configurada a partir de comunidades rurais, onde as propriedades territoriais são reduzidas e as taxas de fecundidade são muito elevadas. Aqui, a saída de um filho para o seminário era antes de tudo uma solução para a futura divisão da herança, pois este abria mão de adquirir um capital material e em troca ganhava um capital intelectual e cultural. A segunda perspectiva se refere ao próprio recrutamento dos seminaristas. Este era associado à baixa probabilidade de acesso à escolarização, aonde o seminário aparecia como uma das únicas saídas possíveis para obtenção de formação intelectual. Concomitantemente, tinha-se a valorização da Igreja como detentora de um poder (político, religioso, educativo) respeitável (SEIDL, 2003, p. 145). Inspirado na análise que Suaud faz do recrutamento, exploro, no primeiro capítulo, como que mudanças históricas e estruturais estão relacionadas às formas de recrutamento que a Igreja adota para manter jovens nos seus seminários. Especificamente, como que a multiplicação de seminários foi uma alternativa utilizada para superar a crise vocacional.

A proposta de Suaud se configura na análise da vocação sacerdotal como um fato social integrado por fatores objetivos, com crenças específicas, possuindo uma lógica própria de imposição. A interiorização do projeto vocacional depende de um exercício pedagógico detalhado (ou mesmo disciplinado) no qual os padres inculcam a vocação nos jovens, possibilitando a reprodução do modelo do corpo clerical (“du corps des prêtres”) (SUAUD, 1978). Nesse sentido, os seminaristas se recolocam numa cultura clerical transmitida, com uma bagagem intelectual específica e voltada ao desenvolvimento de certas habilidades para atuar de forma homogênea, isto é, utilizando um vocabulário próprio, as mesmas atitudes e uma mesma sensibilidade religiosa para exercer o ofício de padre (Id., 2008, p. 1). Este reposicionamento cria no seminarista uma padronização de comportamentos, atitudes, linguagem e pensamentos. Eles são conduzidos a preencherem os requisitos físicos e psíquicos (bem como os morais e intelectuais) com o objetivo de continuarem na *caminhada*.

É um novo *habitus* que se desenvolve. Aqui o *habitus* permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada um, transformando escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso (SOUZA, 2006). O “sentido

social” daquilo que se faz, o novo “modo de vida” que se adota, ou seja, o *habitus* adquirido é algo que se apreende pragmaticamente, pois não é um conteúdo refletido por aqueles que o vivenciam. São como as regras gramaticais da vida social, utilizamo-las sem refleti-las a todo o momento (WITTGENSTEIN, 1999).

Devemos reconhecer o mérito de Suaud ao utilizar de forma eficiente o conceito de vocação no campo das ciências sociais possibilitando uma análise de um objeto caracterizado, *a priori*, como teológico. No entanto, temos que admitir que, por mais interessante que seja sua proposta, ela não consegue abarcar parte significativa do conteúdo envolvido quando estudamos vocação. De outra forma, ao considerar somente os aspectos “objetivos” e “externos”, sua proposta é inerte quando se questiona a dimensão “subjativa” e “pessoal” dos indivíduos em questão.

Para compreender esta dimensão silenciada na proposta de Suaud, faz-se necessário uma análise do conceito de vocação desde uma perspectiva da experiência religiosa do sujeito. Pois, se por um lado há esta perspectiva marcadamente sociológica, ressaltando a vocação como uma “escolha profissional”, aonde o conceito de vocação é caracterizado pelo seu sentido profano, há outra perspectiva que não podemos desconsiderar para a análise da vocação e que a caracteriza no seu sentido religioso. Numa perspectiva weberiana, através da compreensão, da interpretação e da explicação, buscaremos conciliar tanto as contribuições sociológicas de Suaud quanto a análise de James sobre a experiência subjativa. Nosso objetivo é “identificar o sentido visado subjativamente pelo ator sem o substituir pelo sentido construído objetivamente pelo observador” (FLEURY, 2003, p. 23). Por isso, o esforço é no sentido de compreender o ponto de vista dos próprios sujeitos envolvidos com a vocação religiosa.

William James nas conferências pronunciadas na Universidade de Harvard, posteriormente transformadas na obra *The varieties of religious experience*, especificamente nas conferências XVI e XVII, dedicadas ao misticismo, afirma “que a religião pessoal tem sua raiz e seu centro nos estados místicos da consciência” (1994, p. 179). Para que possamos identificar os estados místicos dos outros estados da consciência, retirando o estigma dessas experiências religiosas que eram reduzidas a neuroses, ele elenca quatro características que identificam um estado místico: a inefabilidade; a qualidade de conhecimento; a transitoriedade; e, a passividade do sujeito.

A inefabilidade é a impossibilidade de comunicar ou transmitir aos demais, de forma clara, a experiência vivida. Isto se torna mais difícil quando o indivíduo a quem se dirige a exposição nunca passou por uma experiência mística antes. Por isso, James afirma que assim como “se deve ter ouvido musical para saber o valor de uma sinfonia, se deve ter estado apaixonado para compreender a disposição de ânimo de um apaixonado” (JAMES, loc. cit.). Além disto, faz-se necessário o desprendimento de preconceitos para não reduzir ou caracterizar um estado místico como um estado patológico. Em sintonia com esta afirmação, ele expõe a possibilidade dos estados místicos serem, inclusive, “estados de conhecimentos, [pois] são estados de *penetração na verdade* insondável para o intelecto discursivo” (JAMES, 1994, p. 199 – grifo no original).

Há na literatura mística muitas expressões autocontraditórias, como “obscuridade deslumbrante”, “silêncio rumoroso”, “deserto fecundo”, que possibilitam a compreensão mística não através dos discursos impregnados pela lógica, mas pela flexibilidade dada, por exemplo, através da música. Por isso, o “ouvido musical” se torna imprescindível. Numa crítica aos discursos lógicos como único acesso à verdade, James afirma: “Uma regra de pensamento que me impedisse completamente de reconhecer certos tipos de verdades, se esses tipos de verdades de fato estivessem presentes, seria uma regra irracional” (Id., 2001, p. 49).

James escreve uma obra intitulada *A vontade de crer* na qual argumenta sobre as proposições religiosas, a crença e a fé como alternativas epistemologicamente válidas. Por exemplo, afirma que a “natureza passional não só pode, mas deve licitamente decidir-se por uma opção entre proposições sempre que esta for uma *opção genuína* (ou seja, é viva, forçosa e premente) que não possa ser decidida sobre bases intelectuais.” (JAMES, 2001, p. 22). Por isso, além da inefabilidade e da qualidade de conhecimento, o filósofo argumenta sobre as características da transitoriedade e da passividade do sujeito. A primeira afirma que tais estados de consciência não duram por muito tempo, no entanto, quando eles se repetem, são facilmente reconhecidos enquanto tais. Enquanto que a segunda, implica ao sujeito pensar que “sua própria vontade estivesse submetida, [...], como se um poder superior o arrastasse e o dominasse” (Id., 1994, p. 180).

Mas não podemos compreender tais estados como uma simples interrupção (ou suspensão) momentânea da vida do sujeito. Ao contrário, eles têm continuidade, visto que “Sempre fica alguma recordação do seu conteúdo e um

sentido profundo da sua incidência. Modificam a vida interior do sujeito durante os momentos que sucedem” (JAMES, loc. cit.). Nesse sentido, é importante estar atento a estas características, pois alguns seminaristas recorrem ao recurso do relato de uma experiência mística – entendida mais no sentido de um estado supraexcitado de consciência, do que como algo sobrenatural – para relatar o *despertar* da vocação e a importância nas *decisões* para o processo formativo.

Ao tratar dessa maneira os estados místicos, evitamos discutir aspectos teológicos, psicológicos ou outros que não são nosso objeto de investigação. De modo exemplificativo, podemos compreender o porquê de considerar a dimensão mística na discussão acerca da vocação e das trajetórias dos seminaristas através do argumento exposto por John Trevor, teólogo naturalista inglês do final do século XIX, ao afirmar que

A vida espiritual se autojustifica amplamente para aquelas que a vivem, mas: o que podemos dizer àqueles que não a entendem? Podemos dizer, ao menos, que é uma vida cujas as experiências espirituais são reais para seu *possuidor*, porque permanecem quando se aproximam das realidades objetivas da vida. Os sonhos, por exemplo, não podem suportar esta prova. Nós despertamo-nos para constatar que somente eram sonhos. [...]. Tenho questionado severamente o valor de tais momentos [místicos], e não os tinha mencionado a ninguém por medo de estar construindo minha vida sobre meras fantasias da imaginação; mas encontro que depois de todas as provas e análises, *hoje são as experiências mais reais de toda a minha vida, pois são experiências que têm explicado, justificado e unificado todas as experiências passadas e toda a evolução anterior*. De fato, sua realidade e seu significado de maior alcance vão sendo mais claros e evidentes. Quando as experimentei estava vivendo a vida mais plena, mais forte, mais sã e mais profunda (1897, *My quest for God* apud JAMES, 1994, p. 188 – grifo nosso).

A partir disto, podemos considerar que os estados místicos quando desenvolvidos em um indivíduo são autoridade (muitas vezes absoluta) ou fundamento sobre o qual estes indivíduos constroem suas vidas. Mas, se desses estados não surge nenhum direito ou dever que faça com que aqueles que estão à margem de tais experiências sejam obrigados a aceitar como fundamento para suas vidas, então podemos questionar tanto a autoridade absoluta da racionalidade quanto a da experiência mística.

Ambas são tipos diversos de consciência que abrem possibilidades para várias “ordens de verdades” sobre as quais os indivíduos criam uma clara consciência do cosmo, da vida e da ordem do universo (JAMES, 1994, *passim*). Em

relação à Antropologia, isto se revela na postura ética de levar a sério a fala dos nativos, pois, por mais absurda que possa parecer o ponto de vista nativo, ele não o é para aquele que vivencia.

Especificamente para a pesquisa com seminaristas, inseridos na ampla tradição cristã, é interessante o cultivo metódico e prático da fé como um elemento da vida religiosa e que ocorre, por exemplo, através das orações que incitam a experiência mística. Na perspectiva nativa, a oração meditativa é uma forma de desligar a mente das sensações exteriores e se concentrar em coisas ideais, uma vez que se admite que os sentidos sejam dispensáveis na produção de conhecimento.

Pensar o cultivo metódico da experiência religiosa é perceber quais os ritos (e mitos) que são cotidianamente reafirmados através das práticas e discursos dentro da instituição religiosa. Vale ressaltar que não queremos esboçar um estudo sobre a natureza da consciência mística; nosso interesse é apenas perceber os aspectos cognitivos e o valor dado às *revelações* pelos sujeitos estudados. A guisa de exemplo, sendo este uma dos problemas que exploro no trabalho, foi a percepção das implicações que a glossolalia possui dentro do campo pesquisado, ou seja, quando (i) percebi que ela é essencial para a experiência religiosa de alguns sujeitos e (ii) que ela não era algo esporádico, mas se repetia de forma reiterada para alguns sujeitos.

Considerando as distinções teóricas de Suaud e James – o primeiro caracterizando a vocação no sentido profano ao enfatizar os aspectos profissionais implicados na vocação, enquanto que o segundo confere um caráter incisivamente subjetivo à vocação ao analisar a importância das experiências místicas para os sujeitos religiosos – buscarei pensar essas questões estando ao mesmo tempo numa polarização excludente de suas propostas analíticas. Neste sentido, a obra de Max Weber parece possibilitar uma análise da vocação explicando o desenvolvimento desses dois sentidos, segundo o léxico na *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*.

Analisar Weber nesta parte do trabalho serve de estratégia para superação da dicotomia criada entre indivíduo e sociedade, objetivo e subjetivo, religioso e profano. Indicada aqui como possibilidade, esta superação será proposta neste trabalho quando, no terceiro capítulo, buscarei demonstrar que é possível uma

análise a partir das práticas dos sujeitos (construtoras de determinados *habitus*) sem desconsiderar a análise histórica e estrutural realizadas nos dois primeiros capítulos.

Primeiro, cabe ressaltar que Weber recebeu significativas influências de William James:

A forma mais notável é sobre o “ouvido musical” em Weber. Ele escreve: Uma religião de “virtude” ou de “heróis” se opõe assim a uma religião de “massa” – entendo por “massa” não aqueles que estão em uma posição social inferior, mas aqueles que não têm “ouvido musical” para a religião. (WEBER, F., 2001, p. 38).

As influências mais marcantes são percebidas quando Weber, assim como James, observa as experiências religiosas comparando as experiências místicas, tão importantes na vida religiosa, com a experiência musical e a experiência amorosa. No plano conceitual, nós perceberemos que “certamente grandes conceitos da sociologia da religião de Weber provêm da leitura de James” (WEBER, F., 2001, p. 39), como por exemplo, a utilização das duas últimas características que James observa nas experiências místicas: a instabilidade, descrita por James, caracteriza o extracotidiano, afirmado por Weber; a passividade da qual fala James, possibilita, assim, a distinção entre misticismo e ascetismo feita por Weber.

De acordo com o sociólogo alemão, a palavra *Beruf* (ou o termo inglês *calling*) possui semanticamente uma conotação religiosa e uma conotação profana que se fazem sentir dependendo da ênfase na pronúncia dentro de uma situação concreta. A conotação religiosa é compreendida quando se entende a *Beruf* como “uma *missão* dada por Deus” (WEBER, M., 2004, p. 71), já a conotação profana surge quando a *Beruf* classifica uma posição na vida – especificamente a vida econômica, um trabalho que se desenvolve ou, em última análise, a vocação como uma profissão. “Toda uma parte da *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo* se baseia sobre esta distinção, do seu significado religioso (vocação) e do significado mundano (profissão)” (Ibid., p. 45).

Partindo de uma análise do desenvolvimento histórico do termo, Weber percebe que inicialmente nos países católicos foi ignorada a acepção da *Beruf* como profissão. Segundo o autor, o motivo mais evidente para a inclusão deste aspecto profano no léxico do termo foi a tradução da Bíblia feita a partir do luteranismo. Buscava-se, com isso, traduzir uma das concepções que fundamentaram a

Reforma, a saber: “[...] a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir” (Ibid., p. 72).

Consequentemente, a vocação se transforma numa ética que enfatiza o cumprimento dos deveres intramundanos, em oposição à ética ascética dos católicos que valorizavam o cumprimento dos preceitos e das normas estabelecidas pela Igreja. Com este novo sentido dado à *Beruf*, há uma minimização valorativa da vida monástica pelos pertencentes ao luteranismo, visto que para eles a vida monástica não possuía valor algum que a justificasse perante Deus e significava uma egoística falta de amor que se esquivava dos deveres mundanos (Ibid., *passim*)⁴.

Para essa pesquisa é importante ressaltar que a partir da ética intramundana é que se desenvolve o conceito de vocação como “aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de “se dobrar” – essa nuance eclipsa a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus” (WEBER, 2004, p. 77). De outra forma, como visto na posposta de Suaud, desconsiderando a complexidade teológica, é assim que os padres enfatizam a vocação como “destino religioso”, deixando subentendido os aspectos profissionais.

Através desta definição compreendemos, ao menos em parte, quais as justificações que os seminaristas pesquisados expõem para estar no seminário e qual o sentido que eles constroem para as suas trajetórias. Especialmente quando percebemos que o conceito de *Beruf* adotado por Weber – de “função desempenhada durante toda a vida” e de “área de trabalho delimitada” – faz mais sentido para aquelas profissões que conhecem uma “carreira” e não apenas sequencias aleatórias de posições (Ibid., p. 45). Assim, podemos questionar: é possível compreender a vocação como uma carreira assumida por muitos seminaristas? A incompatibilidade desta carreira com outras formas de ascensão

⁴ Weber não impõe um nexo causal entre a Reforma feita por Lutero e as o desenvolvimento do “espírito” capitalista. Isto é explicado por alguns motivos: o primeiro é que desde a Antiguidade temos concepções capitalistas que organizam a vida social de muitos povos (como a produtividade, o lucro, a reserva de capital, etc.), dessa forma não seria Lutero o responsável pela introdução da concepção de capitalismo no mundo. Outro motivo é que a partir de Lutero a nova ideia de vocação que enfatiza a conduta de vida intramundana é suscetível de configurações diversas. Dessa forma, o feito da Reforma foi valorizar o aspecto moral da profissão; como isto se desenvolve *aposteriori* escapa dos domínios do luteranismo. Segundo o pensamento weberiano, Lutero não tinha consciência das consequências que as suas ideias teriam.

social pode ser a justificativa da desistência de alguns? Durante a *caminhada*, quais as implicações entre a vocação como *missão* e como profissão?

Ressalto de antemão que a pesquisa foi com seminaristas diocesanos, ou seja, seculares, que diferenciando das comunidades de seminaristas e padres ligados às ordens religiosas, adotam uma perspectiva própria de se inserir e *estar no mundo*. Esta perspectiva se caracteriza basicamente pela distinção que podemos fazer entre padres religiosos ou de congregações e os diocesanos. Grosso modo, enquanto que os religiosos se organizam em comunidades, onde em tese tudo é posto para o uso comum, os diocesanos, mesmo sendo padres, têm a possibilidade de acumular bens materiais em nome próprio e de desenvolver outras profissões, estas geralmente são relacionadas ao *serviço pastoral*, como a psicologia ou a docência. A remuneração com o exercício de outras profissões, ou o salário que recebem enquanto padre, fica para uso próprio, sem precisar prestar contas à comunidade de padres ou coloca-los à disposição destes. Veremos que este aspecto prático de manutenção financeira também possui suas implicações na “escolha profissional” e na *decisão vocacional*.

Dessa forma e a partir dos seminaristas entrevistados, buscaremos perceber como os elementos profanos (nas características de uma profissão) se mesclam aos aspectos religiosos (a missão dada por Deus e reforçada na experiência mística), e são elementos importantes para se pensar a *caminhada* vocacional e as *decisões* inerentes nesse processo.

III

Concomitantemente à problematização metodológica (dado o meu pertencimento ao campo) e à escolha do tema (analisar antropologicamente as condições sociais implicadas na *decisão vocacional*), ocorreu a escolha do *locus* principal no qual se desenvolveram as pesquisas de campo, a saber, o Seminário Filosófico de Santa Catarina (Sefisc), localizado em Brusque (SC).

FIGURA 1: Fachada Atual da Casa Central do Sefisc



Fonte: www.diocesedelages.org.br

A escolha da realização da pesquisa no Sefisc se fundamentou em dois motivos: o primeiro, refere-se ao aspecto de ser um seminário interdiocesano; e, o segundo, era o contato prévio que eu tinha com a instituição.

Pelo fato de ser um seminário interdiocesano, o Sefisc acolhe atualmente seminaristas de 8 dioceses das 10 que existem no Estado catarinense. Após passarem pelo Seminário Menor (onde cursam o ensino médio) e pelo Seminário Propedêutico da sua diocese de origem, os seminaristas das dioceses de Blumenau, Criciúma, Caçador, Joaçaba, Joinville, Lages, Tubarão e Rio do Sul são transferidos para o Sefisc para cursarem a terceira etapa formativa, os estudos filosóficos. A arquidiocese de Florianópolis, por questões de formação histórica e que serão analisadas no primeiro capítulo, possui seu próprio seminário diocesano para a etapa da filosofia que, por sua vez, também está localizado em Brusque. Diferentemente, a diocese de Chapecó mantém seu seminário filosófico na própria circunscrição eclesiástica, considerando as dificuldades impostas pela distância entre a sede da diocese e a cidade de Brusque.

FIGURA 2: Mapa das Circunscrições das Dioceses de Santa Catarina
(As dadas identificam o ano de criação de cada diocese)



Foto: www.institucional.cnbsul4.org.br

O fato de num mesmo lugar estarem estudando seminaristas de praticamente todo o Estado tornou o Sefisc um *locus* privilegiado para a pesquisa antropológica, visto que ele viabilizava a estratégia de reunir uma pluralidade de trajetórias de sujeitos provindos vários lugares do território catarinense. Além disto, as diferenças entre esses sujeitos possibilitava perceber, através dos contrastes, disputas e tensões, determinados valores, concepções e representações que subsistem à lógica da inculcação religiosa.

O segundo aspecto era o contato prévio que eu tinha com o seminário e especificamente com o padre Ademir José Ronchi, reitor do seminário. Este contato iniciou na época em que eu era seminarista e cursava filosofia na Faculdade São Luiz, mesma faculdade em que estudam os seminaristas do Sefisc. Esta relação prévia com alguns seminaristas que lá residiam facilitou o vínculo de confiança para as entrevistas, o acesso ao seminário, bem como a muitos materiais de pesquisa.

Ressalta-se que entre os nativos existem duas categorias para classificar os ex-seminaristas: os *que saem* e os *que são saídos*. Dependendo em qual delas que o ex-seminarista se enquadra, torna-se o fator fundamental para o relacionamento que se passa a manter com a instituição. De modo geral, os *que*

saem não recebem juízos morais negativos sobre os motivos de terem saído. Aqueles que se enquadram nesta categoria conseguem manter um relacionamento com a instituição, com os padres ou os ex-seminaristas. Contrariamente, os *que são saídos* dificilmente são bem recepcionados tanto pelos padres quanto pelos seminaristas. Sua exclusão é geralmente causada por conflitos internos com as normas do seminário ou intrigas com os formadores ou colegas de turma. Eles são então *convidados* (na realidade, são forçados) a deixar a instituição.

Dessa maneira, os *que são saídos* dificilmente conseguem retornar para o mesmo seminário (ocorre que muitos acabam ingressando em outros seminários de outros Estados ou em congregações religiosas) - principalmente se o padre que o *convidou* a sair continua como reitor ou formador. Além disto, a relação com os colegas que permanecem no seminário se torna mais problemática, vez que tais contatos podem ser interpretados pelos formadores como má influência para os que estão submetidos ao processo formativo.

Posicionamento diferente ocorre com os *que saem*. Genericamente, a relação que se estabelecem com aqueles que saem por opção pessoal é de *acolhida*, ou conforme afirmava o reitor do Sefisc: “o seminário está de portas abertas”. Na realidade, tomar esta atitude de *acolhida* é uma forma de manter o ex-seminarista próximo à instituição religiosa e, quiçá, conseguir que ele reingresse no processo formativo.

No meu caso, penso que o fato de estar na categoria daqueles *que saem*, foi importante para que eu pudesse realizar a pesquisa no seminário. Percebi que isto possibilitou tanto manter contato com os seminaristas (nas idas à campo, por telefone, e-mail), mas principalmente o acesso ao seminário e a pesquisa que foram endossados por parte dos formadores. Penso que aceitar a realização da pesquisa dentro da instituição foi uma forma de me manterem próximo ao seminário e criarem uma possibilidade de eu reingressar na instituição. Esta perspectiva se tornou ainda mais nítida quando, realizando a pesquisa de campo, recebi o convite de um padre formador, no sentido de que se eu quisesse reingressar no seminário, sendo seminarista de alguma outra diocese, ele poderia me indicar para algum bispo.

FIGURA 3: Seminaristas comemorando 30 anos do Sefisc em 2012



Fonte: arquivo pessoal. Na faixa: *Sefisc 1982-2012: 30 anos no Coração da Igreja de Santa Catarina*. Reitor: Pe. Ademir J. Ronchi (segundo em pé da direita para esquerda).

Além dessas incursões à campo que estavam sendo realizadas no Sefisc, senti a necessidade de ampliar o campo de pesquisa, tendo vista que a intenção inicial do projeto era compreender o antes, o durante e o depois da passagem pelo seminário. A restrição ao Sefisc possibilitava reunir material referente aos momentos antes do ingresso no seminário e do durante o processo de formação. No entanto, os materiais disponibilizados sobre os momentos antes eram basicamente as memórias relatadas nas entrevistas.

Como forma de superar esta problemática, entrei em contato com algumas pastorais vocacionais para solicitar informações acerca do recrutamento dos seminaristas e para participar de alguns *estágios vocacionais*. Estes *estágios* consistem basicamente em encontros, geralmente com duração de três dias, onde jovens têm a oportunidade de passar esses dias no seminário tanto para conhecer a estrutura e a organização da casa de formação, quanto para participar da rotina juntos com os seminaristas que lá residem. Esses jovens que periodicamente ficam alguns dias no seminário são denominados pelos nativos de *estagiários*.

A outra problemática que surgiu referente à restrição da pesquisa somente ao Sefisc era a impossibilidade de reunir materiais sobre o momento depois

da passagem pelo seminário. Como superação existia duas possibilidades: a pesquisa com padres e a pesquisa com ex-seminaristas. Referente aos ex-seminaristas, o campo consistiu basicamente de entrevistas e participação em encontros de ex-seminaristas que são organizados, geralmente uma vez ao ano, em algumas dioceses. Destaco, ainda, que ampliar o campo para este grupo era interessante, uma vez que a maioria dos jovens que entram no seminário não se torna padre. Além disto, expandir o campo para ex-seminaristas era uma possibilidade de atingir sujeitos pertencentes a outras faixas etárias.

Se por um lado era uma forma de garantir um efetivo distanciamento, nos termos bourdieusianos, pois conseguiria contrastar concepções acerca da vocação a partir de sujeitos etariamente distintos, por outro lado, e infelizmente, esta tentativa se tornou infrutífera. Primeiro, pelo fato de serem encontros com ex-seminaristas organizados pelos próprios sujeitos ainda com vínculos à Igreja. Nestas entrevistas, mesmo considerando a disparidade de idade, eles mantinham basicamente o mesmo discurso religioso acerca da vocação enquanto uma propriedade íntima dada por Deus ao sujeito e que esse sujeito deve *ser a serviço* da comunidade. As justificativas utilizadas para explicar a saída do seminário se restringiam à afirmação de que não tinham vocação, ou seja, não tinha aquela propriedade íntima dada por Deus. Dessa feita, os dados conseguidos a partir dos ex-seminaristas concorrem no texto no sentido de complementar ou contrapor os dados coletados no próprio Sefisc.

Por fim, o campo se ampliou para aqueles que, após passarem todas as etapas da formação, se ordenaram padres. Quanto a este grupo, eu consegui reunir cinco entrevistas e alguns livros publicados como biografias e autobiografias. A pesquisa com esse grupo possibilita perceber a conciliação dos dois sentidos de vocação (religioso/missão e profano/profissão) num mesmo projeto de vida. Mas, novamente aqui os discursos reproduzidos eram àqueles ligados à Igreja, principalmente por se tratarem de padres. Não obstante, ressalto desde já que esta é uma possibilidade de aprofundamento posterior da pesquisa. Considerar, para compreensão das problemáticas acerca da *decisão* vocacional os ex-seminaristas, não só distintos por idades, mas principalmente aqueles que se afastaram dos meios religiosos, bem como ex-padres que, atualmente, estão desvinculados de *trabalhos pastorais*, certamente possibilitará comparações produtivas para percepção de concepções diversas sobre vocação e de como elas são construídas.

Diga-se, ainda, que por mais que o seminário escolhido como o *locus* da pesquisa acolhesse seminaristas para a mesma fase de estudos da filosofia, as experiências e trajetórias daqueles jovens eram mais diversas do que se poderia imaginar. Praticamente o único dado objetivo que os identificava enquanto um grupo social era o fato terem ingressado num seminário católico, estarem numa mesma instituição e se aprofundando nos estudos filosóficos. No entanto, as experiências eram multifacetadas.

Assim, considerando a heterogeneidade dos sujeitos envolvidos na pesquisa, surgia o problema de como pensar antropologicamente o material reunido. Foi através das contribuições do Bruno Latour que a organização dos dados se tornou possível. Durante a leitura de *Reassembling the Social*, fui acompanhado de reflexões que aproximavam Latour ao filósofo Arthur Schopenhauer. Refiro-me aqui, nem tanto aos sistemas de pensamentos ou objetos de estudos (obviamente muito díspares), mas às duas posturas de excelentes pensadores. A primeira postura refere-se à profunda dedicação ao pensar e ao trabalho intelectual, não por influência política, religiosa, interesses institucionais ou particulares. A segunda postura é que ambos se voltam ao mundo mesmo como fonte de inspiração para suas reflexões, não se influenciando pelos discursos ou teorias prontas; ambos voltam seus olhares para o mundo, principalmente para suas contradições, a fim de encontrar, nas controvérsias, nas incertezas, meios de compreensão do mundo e suas verdades, no caso de Schopenhauer (2005), ou para *Reagrupar o social*, no caso de Latour (2008).

A primeira controvérsia de que trata Latour é da existência mesmo de “grupos sociais” ou simplesmente a existência de “relações sociais”. Para ele, se “Vivemos em grupos que parecem firmemente estabelecidos, [...] como pode ser que se transformem tão rapidamente?” (LATOUR, 2008, p. 39). Considerando a relevância dessas transformações para compreender o social, a *Teoria do Ator-Rede* usa as controvérsias e as associações sociais, embora muitas vezes frágeis, para compreender o social, em detrimento das grandes e inflexíveis teorias.

É seguindo os atores mesmos e suas controvérsias que podemos compreender um pouco do social. No máximo, o que o analista poderá tentar fazer é pôr estas controvérsias num plano mais abstrato, como o verdadeiro filósofo que transforma em linguagem aquilo que o assombra no mundo. Nesta perspectiva e assumindo essa postura é que procurei analisar as entrevistas, diários,

depoimentos, mas principalmente o cotidiano dos seminaristas que fizeram parte desta pesquisa. Não os reduzindo a um grupo social estático, como se todos passassem pela mesma experiência, mas procurando observá-los como atores que estão associados por motivos múltiplos e que suas vidas, apesar de superficialmente parecerem homogêneas, são na realidade permeadas por contradições.

Resumidamente, a problemática teórica era que até então

Tudo acontece como se os cientistas sociais tivessem que sustentar que “ali fora” existe um tipo de grupo que é real, entretanto que os outros conjuntos são decididamente não autênticos, obsoletos, irrelevantes ou artificiais. [Mas, mesmo sabendo que] Estar relacionado com um grupo ou outro é um processo contínuo feito de vínculos incertos, frágeis, controversos e, sobretudo, permanentes. [...], *nossa experiência mais comum, se somos fiéis a ela, nos indica que há muitas formações de grupos contraditórias e desenvolvimentos de grupos a cuja formação os cientistas sociais obviamente contribuem de maneira fundamental.* (LATOUR, 2008, p. 48, grifo nosso).

Esta concepção do social foi de grande importância para compreender os sujeitos que participaram da minha pesquisa. Noutros termos, somente com a *Teoria do Ator-Rede* é que me senti a vontade para trabalhar, visto que havia compreendido que não encontraria algo objetificado do que é o social. Era necessário ir atrás dos atores para compreender a dinâmica na qual estavam inseridos. Além disto, como eles, eu também estava como uma formiga, num caminho sinuoso e muita vez entrava por veredas que conscientemente não sabia ao certo no que resultaria⁵.

Durante as etapas da pesquisa de campo experimentava e compreendia na prática aquilo que afirma Latour: “o social”, para a *Teoria Ator-Rede*,

não designa um domínio da realidade ou algum fato em particular, mas que é melhor como o nome de um movimento, um desprendimento, uma transformação, uma tradução, um desenvolvimento. [O social] é o nome de um tipo de associação momentânea que se caracteriza pela maneira em que se reúnem e geram novas formas (Ibid., p. 97-98).

Por fim, se Schopenhauer questionou a objetificação do real (no caso, do social) enfatizando a importância da construção que cada indivíduo faz desse real

⁵ A abreviação de *Actor-net-work-theory* é homófona da palavra formiga em inglês (*ant*), sendo que o autor joga constantemente com a polissemia da palavra *ant*, comparando os atores sociais às formigas em um terreno sinuoso, no qual não conseguem observar totalmente o terreno e o caminho que percorrem.

(desse social), entendendo *O mundo como vontade e representação* - “o mundo é minha representação”-, semelhantemente, o faz Latour ao pensar o social não como um domínio da realidade, mas como movimento, como transformação possível através das associações que os indivíduos constroem.

IV

Torna-se agora necessário explanar o corpus da pesquisa coletado em campo e que serão utilizados na análise. Após iniciar meus estudos no Departamento de Antropologia, o primeiro contato com o Sefisc ocorreu em julho de 2010. Nesta época, como eram férias escolares, quase todos os seminaristas estavam visitando os seus familiares. No entanto, aproveitei para entrar em contato e expor ao Pe. Ronchi, reitor do seminário, o meu projeto de pesquisa sobre vocação religiosa masculina, bem como a intenção de desenvolvê-lo naquele seminário. No mesmo ano, foram mais duas as ocasiões em que consegui ir à Brusque: na primeira, visitei o seminário e conheci alguns jovens que lá estavam residindo. Na segunda participei de uma semana acadêmica realizada na faculdade onde os seminaristas cursam filosofia. Aproveitei essa ocasião, ainda, para realizar uma comunicação sobre Filosofia e Economia, tema do evento, onde formalmente ocupei um lugar de pesquisador (estudante de antropologia) perante os acadêmicos, aonde aproximadamente 30% eram seminaristas do Sefisc.

Assim, somente em 2011 é que pude me dedicar de forma efetiva ao campo. Algumas vezes passando dias seguidos no seminário, outras vezes indo somente nos horários agendados para realização das entrevistas. Consegui entrevistar pouco mais de trinta rapazes, garantindo no mínimo uma entrevista por diocese. Ressalto de antemão que, considerando que os seminaristas das dioceses de Joinville e Tubarão computavam, em 2011, praticamente metade do número total de 44 jovens na instituição, eles se tornaram quantitativamente mais presentes nas análises que farei. No início de 2012 este número aumentou consideravelmente, subindo para 63 o número de rapazes que estavam no seminário.

Os dias seguidos que passava no Sefisc foram de extrema importância para perceber na prática como se reproduziam alguns discursos, ou como tais

discursos eram contraditórios quando observado o cotidiano dos entrevistados. Se por um lado observar a prática enriqueceu o trabalho, as entrevistas foram de extrema importância para conseguir dados sobre as trajetórias dos nativos, mas principalmente para perceber como eles mesmos teorizam, dão sentido e justificam suas histórias de vida.

Quando iniciei as primeiras entrevistas, o padre Ronchi me comunicou que havia uma sala destinada para consultas psicológicas e que eu poderia utilizar. Afirmou que lá era mais aconchegante, dificilmente seria interrompido e, assim, as entrevistas poderiam acontecer com mais tranquilidade.

Ressalto aqui que nos seminários católicos existem três possibilidades, ou melhor, três pessoas para as quais são feitos os relatos da *caminhada vocacional*. Estas pessoas se tornam responsáveis para avaliar o desenvolvimento da cada um. São elas: o reitor (ou outro formador), o diretor espiritual (ou confessor) e o psicólogo. Os dois primeiros estão diretamente relacionados à hierarquia da Igreja e os seus interesses nas conversas individuais com os seminaristas se voltam para questões específicas da organização do cotidiano de cada seminarista e da avaliação de suas atividades, no caso do reitor. De outro modo, com o orientador é a oportunidade de resolver possíveis *conflitos espirituais* a partir da confissão ou orientação espiritual, possibilitando o *amadurecimento* das motivações vocacionais.

Por outro lado, o psicólogo é um personagem importante no quadro daqueles que acompanham e dirigem o seminário. Este ocupa um lugar “à parte” no seminário, no sentido de não fazer parte da hierarquia da Igreja, bem como pelo fato de que aquilo que se expõe na consulta psicológica não é informado à equipe dos padres formadores. Dessa forma, nas consultas psicológicas é que os seminaristas se sentiam mais à vontade para refletir sobre suas vidas, sem estarem fortemente marcados pelo corte da avaliação religiosa.

No entanto, na prática, como percebi através dos comentários, nem sempre isso ocorre. Considerando que o psicólogo é o mesmo para todos e tinha sido indicado pelos padres para atender os seminaristas, o temor de que algum tema conversado com esse profissional fosse repassado para a equipe de formação era presente entre os formandos. Neste sentido, ao mesmo tempo em que as consultas ocorriam mensalmente e eram um espaço para discussão de temas que não eram tratados especificamente com o reitor ou orientador, por outro lado, muitos se controlavam para não problematizarem determinados assuntos que pudessem

ser interpretados erroneamente pelos padres (afinal, não sabiam o que efetivamente o psicólogo poderia ou não falar para a equipe de formação).

Quando fui à terceira incursão ao campo, a segunda na qual eu fazia entrevistas, durante um momento de descontração no intervalo entre os trabalhos, ocorreu um comentário que me chamou atenção: um seminarista me associou à figura do psicólogo. De início não dei muita importância porque pela situação não se passava de uma brincadeira. No entanto, esta associação ocorreu mais duas vezes por seminaristas diferentes. Dessa forma, senti-me a vontade para questionar porque ocorria tal associação.

A razão citada pelos nativos era o fato de que durante as entrevistas eu ocupava o mesmo lugar físico do psicólogo, conversava com cada um individualmente e, o mais interessante, parafraseando a fala de um deles: “a gente pode falar o que quer, sem precisar se preocupar se isto vai pra reunião do clero”. Metodologicamente, resultou-se as entrevistas gravadas, ou boa parte delas, trazem esse viés caracterizando-a como uma consulta psicológica, onde as reflexões para a construção das histórias de vida ocorriam de uma maneira mais relativizada quanto à hierarquia clerical. Relativizada, pois, enquanto relacionado à figura do psicólogo, ao mesmo tempo em que poderiam “falar sem se preocupar”, por outro lado não sabiam o que poderia ser repassado para a equipe de formação.

Além deste, havia outros dois lugares relevantes que me localizavam em campo: ser um pesquisador de uma Universidade Federal e ser um ex-seminarista. Se por um lado eu era um pesquisador - postura oficialmente ocupada na semana acadêmica de filosofia e que continuou durante a pesquisa -, realizando trabalho de campo, vinculado a um Departamento de Antropologia de uma Universidade Federal, por outro lado, todos sabiam que eu era ex-seminarista. Diga-se, de passagem, que pesquisadores de Universidades Federais nem sempre são bem aceitos para pesquisar em instituições católicas. Especificamente em relação aos seminários, a perspectiva que alguns nativos têm, mas principalmente os formadores, é de que nas Universidades Federais há ideologias muito laicizadas ou ateias. Esta repulsa eu senti quando, conversando com um formador do Sefisc, questionei sobre o porquê de não cursar a filosofia na UFSC ou em outra instituição de ensino pública, vez que os gastos (aproximadamente R\$ 10.000,00 por ano com cada estudante) com o curso filosofia são altos para algumas dioceses. A justificativa, de sua parte, foi justamente afirmar que nestas instituições seria difícil

ter um controle por parte da Igreja daquilo que está sendo ensinado, sendo que os riscos de *perderem* seminaristas devido alguns *estudos específicos* na filosofia se tornaria iminente.

Por outro lado, o fato de ser ex-seminarista e estar no grupo daqueles *que saem*, possibilitou que eu circulasse no campo. No entanto, os questionamentos por parte deles sempre surgiam, por exemplo: “você ainda vai à missa? Participa de alguma comunidade em Curitiba? Pretende voltar para o seminário?”. Estes questionamentos era uma forma de eles me localizarem no campo, e partir disto, continuar a relação estabelecida durante a pesquisa.

Os lugares ocupados em campo (associando-me ao psicólogo, como estudante de antropologia ou como ex-seminarista) implicam diretamente na obtenção dos dados e no delineamento da pesquisa antropológica. De outra forma, isto mostra como que as diferentes circunstâncias e as relações que são construídas a partir daí influenciam na coleta de dados, na perspectiva assumida tanto pelos nativos quanto pelo antropólogo e, inclusive, na elaboração das nossas próprias etnografias. Não pretendo aqui problematizar as críticas pós-modernas que surgiram na antropologia, principalmente norteamericana, ao afirmar que, enquanto antropólogos, nós somos responsáveis pela construção do próprio campo na medida em que impusemos os nossos recortes etnográficos, temáticos, teóricos, mas principalmente a partir da nossa própria relação com o campo.

Além das entrevistas e da “observação participante”, tive acesso a um material muito particular para a pesquisa. Ele se constitui num caderno de anotações que um dos entrevistados utilizava para registrar poemas que surgiam durante seus momentos de oração. Composto de mais de 40 poemas (o primeiro e o último com datas de 09/09/2009 e 29/09/2010 respectivamente, perfazendo um ano de anotações), esses poemas se tornam interessantes quando contrastados com suas entrevistas e trajetória, aonde ele enfatiza sua “experiência religiosa”, nos termos de James, para dar sentido ou fundamentar sua vocação.

Em relação aos ex-seminaristas a pesquisa consistiu na participação em dois encontros de ex-seminaristas, nos quais fiz algumas entrevistas, bem como entrevistas com alguns ex-seminaristas que eu conhecia previamente e outros que me foram apresentados aos poucos. No limite, de apresentação em apresentação era perceptível a existência de uma rede de relações sociais entre esses jovens que passaram pela mesma experiência. No entanto, como já citado, mesmo a saída do

seminário não implica num distanciamento da vida religiosa. Criam-se outros mecanismos de participação na Igreja, através da identidade de ex-seminarista, catequista, ministro, músico. Dessa forma, os materiais vieram mais para corroborar ou complementar àquele discurso produzido no Sefisc.

Noutra perspectiva, que também ressalta a saída do seminário são os padres que eu entrevistei e algumas biografias e autobiografias que coletei. Quanto aos padres, foram no total cinco entrevistas. Vale ressaltar que todos os que foram entrevistados residiram no mesmo seminário Sefisc, isto no final da década de 1990, tendo atualmente entre cinco e dez anos de ordenação. Dois destes possibilitaram passar o final de semana na casa paroquial, onde pude acompanhar os *trabalhos*⁶, como celebrações e palestras. E foi justamente nestes *trabalhos* que percebia a interação destacada por Suaud entre um domínio do campo religioso por uns, os padres, e a demanda deste material por outros, os leigos, ressaltando a importância da figura social do padre para a organização social de alguns grupos.

Além das entrevistas, obtive informações em algumas (auto)biografias acerca dos padres em Santa Catarina. Destaco aqui os livros: “Vocações e vocacionados”, escrito pelos padres Antônio Bohn e Jose Longhen, que em pequenas biografias relatam as histórias de vida dos principais personagens na organização dos seminários e institutos religiosos catarinenses, e as obras “Uma vez era diferente”, “Minha família” e “Memórias”, do Bispo Dom Tito Buss, que fazem uma releitura da igreja e das transformações que os seminários sofreram nos últimos anos, sendo que os dois últimos constituem uma biografia. A importância dessas três obras do mesmo personagem é significativa porque possibilita compreender a partir de uma trajetória individual como ocorreram os processos históricos de implantação e organização dos seminários catarinenses, autobiografando o período desde sua infância até anos após se tornar bispo em 1969.

Por fim, procurei ainda investigar como que estava ocorrendo o recrutamento de jovens nas dioceses catarinenses. Isto possibilitava perceber quais

⁶ Como veremos no decorrer da pesquisa, os *trabalhos* (ou *trabalhos pastorais*) se referem às atividades pastorais desenvolvidas pelos seminaristas nos finais de semana junto às comunidades católicas. No caso dos seminaristas, não podendo possuir um emprego fixo, estas atividades são consideradas os meios de conseguirem auxílio material para se manter no seminário (Capítulo II). Enquanto que os trabalhos (sem *itálico*) são as atividades internas do seminário (cuidar da horta, jardim, limpeza das casas, etc) onde os trabalhos são realizados em grupos e com horários definidos, mesmo quando não há necessidade. Estes fazem lembrar *Os corpos dóceis* de Foucault (1987), quando o convívio com os outros corpos se tornam obrigatórios, com horários e lugares bem delimitados para garantir a maior utilidade de cada corpo.

as implicações que os desenvolvimentos históricos e a atual organização dos seminários no Estado têm no ingresso de rapazes nestas instituições religiosas. Os dados foram coletados em dois encontros de *estagiários*. Um na diocese de Rio do Sul, num encontro que durou três dias. Neste encontro participaram 16 rapazes de diversas paróquias da região e que estavam conhecendo pela primeira vez uma casa de formação religiosa. O outro encontro aconteceu no próprio Sefisc; durou apenas dois dias e foi destinado a seminaristas que estavam nos seminários menores de diversas dioceses, mas que lá se reuniam para conhecer o seminário maior, ou seja, onde seria cursada a próxima etapa da formação.

Ambos os encontros, mantendo suas particularidades, são interessantes na pesquisa porque possibilitam, junto com os depoimentos dos seminaristas, compreender os questionamentos, as expectativas, os sentidos que perpassam a *decisão vocacional*, ou analogamente, como diria Suaud, para compreender a *choix professionnel*. Estes encontros, principalmente no segundo caso, são momentos em que os jovens são questionados do porquê estarem ali e incitados a fazerem uma reflexão de suas vidas a partir da ótica vocacional. São relevantes porque marcam uma passagem (da família para o seminário, de uma etapa inicial para uma etapa posterior) e possibilitam perceber algumas rupturas acerca do entendimento que estes jovens criam sobre *vocação religiosa*.

Temos assim a perspectiva dos *estagiários*, a dos seminaristas, a dos ex-seminaristas e a dos padres. Vale ressaltar que esta distinção é apenas didática e para organização dos dados. No campo estes sujeitos estão constantemente em rede e formam diversas associações possíveis. Não obstante, a intenção não é equalizar tais materiais como se todos tivessem a mesma importância na compreensão do campo ora pesquisado. Como será perceptível, os materiais que se tornaram o eixo condutor para compreensão do campo são as entrevistas dos seminaristas no Sefisc, *locus* escolhido desde o início da pesquisa. A ampliação do campo ajudou mais no sentido de compreender o que tais seminaristas ressaltavam através das entrevistas e das práticas.

Dessa maneira, as problemáticas que serão trabalhadas nos três capítulos seguintes são baseadas a partir dos discursos e das práticas estudados durante o ano de 2011 no Sefisc. Os demais dados de campo contribuíram para a pesquisa no sentido de complementar os materiais colhidos ou exemplificar determinados momentos históricos. No entanto, como os outros sujeitos, mesmo

não estando diretamente vinculados aos seminários, mas estando ainda de forma ou outra vinculados ao campo religioso, estes acabaram reproduzindo determinados discursos e impossibilitando a comparação e o contraste daqueles discursos produzidos e reproduzidos no Sefisc. Por isso, a análise histórica e estrutural a seguir parte da perspectiva de sujeitos ligados direta ou indiretamente ao seminário, e possui por objetivo compreender quais as problemáticas, os aspectos que estão vinculados à *caminhada e decisão vocacional*. No entanto, por mais que esta análise tenha como ponto de partida sujeitos ligados direta ou indiretamente à Igreja, ela não está desvinculada de uma análise mais ampla do ambiente social no qual esses sujeitos estão inseridos.

V

Quando iniciei a pesquisa, tinha como um dos objetivos compreender o seminário como uma passagem à qual alguns jovens se submetem. Subjaz esta ideia a compreensão linear do tempo que marca fortemente as biografias e autobiografias no ocidente, visto que damos sentido à nossas vidas ligando-as a um fim. No entanto, optou-se por não forçar a dissertação a se encaixar neste esquema rígido e pré-fixado do “antes, durante e depois”. Esta escolha possibilita esquivar-nos da concepção, ou mesmo de filosofia da história aonde a vida é construída por fatos sucessivos, que a caracterizam como uma unidade e uma totalidade. Este estilo de narrar a história de vida está relacionado ao modo próprio de falar de si e do sentido que se constrói para cada existência desenvolvido por nós, ocidentais.

De outro modo, esta “ilusão biográfica se encerra dentro de um trabalho de definição e de apresentação de si e dos seres sociais” (DAMAMME, 1994, p. 184). No fundo, o que isto busca transmitir é uma singularização do indivíduo e sua autonomia em relação à sociedade, construindo “a experiência ordinária da vida como unidade e como totalidade” (BOURDIEU, 1986, p. 70). Para Bourdieu, isto demonstra como a vida pode ser comparada a um curso, uma passagem, uma viagem, um percurso orientado, linear e unidirecional, possuindo seu início, suas etapas e seu fim. Esta vida é organizada como uma história que se desenrola em uma ordem cronológica, que é também uma ordem lógica, a partir de um começo,

de uma origem, em ambos os sentidos: de um ponto de partida, de um início, mas também de um propósito, de uma razão de ser, de uma causa primeira até o seu fim que é também uma meta (BOURDIEU, 1986, p. 69).

No tentativa de não reduzir a compreensão dessas histórias de vida como uma série de posições sucessivas ocupadas por um mesmo sujeito, e, para destacar os aspectos mais importantes para a compreensão da *decisão vocacional* optei por algumas temáticas que se tornaram recorrentes e se mostraram fundamentais na investigação. Dessa forma, ao destacar características pertinentes nas trajetórias investigadas é possível relativizar, sem desconsiderar, a temporalidade que construímos nestas trajetórias.

Buscarei no primeiro capítulo abordar a dimensão histórica que influenciou na atual organização dos seminários catarinenses. A proposta é perceber como que o processo de formação histórica dos seminários influencia atualmente os modos de recrutamento e de permanência ou desistência dos seminaristas na instituição. Como veremos, a multiplicação significativa de dioceses - consequentemente, de seminários - que ocorreu a partir da década de 1950 alterou as formas de recrutamento e, juntamente com aspectos socioeconômicos, possibilita uma nova análise estrutural dos motivos envolvidos na saída de um filho homem do núcleo familiar, o ingresso na instituição religiosa e sua manutenção.

O segundo capítulo dedica-se a perceber como se articulam estas dimensões estruturais, e suas reais implicações na *decisão vocacional*. Enfatizando a relação entre vocação sacerdotal e carreira profissional, problematizarei como a dependência financeira e a impossibilidade de trabalho remunerado estão diretamente vinculadas à manutenção dos jovens na instituição. Dessa forma, a criação de vínculos com a família, com as comunidades e os padres implicam em trocas que comprometem os seminaristas a um sistema de dom e contradom para realização da *caminhada*.

No entanto, sem desconsiderar a perspectiva subjetiva dos sujeitos e evitando um reducionismo à análise estrutural, analisarei no terceiro capítulo a “experiência religiosa”. Aprioristicamente concebida como algo eminentemente subjetivo e interno, perceberemos que a experiência religiosa, através do conceito de *habitus*, pode ser objeto de estudo antropológico na medida em que é incorporação de estruturas estruturadas, mas também é construtora e modificadora destas estruturas.

CAPÍTULO I

1. Considerações iniciais

O objetivo deste primeiro capítulo é descrever os processos históricos que influenciaram a criação de seminários do Estado de Santa Catarina. Com isto, considerando a atual conjuntura dessas instituições religiosas, analisarei estruturalmente algumas formas de recrutamento que estão relacionadas com estas condições históricas e que com a hodierna configuração dos seminários.

A proposta é mapear as pessoas envolvidas neste processo, tais como familiares, amigos, padres e seminaristas, e demais envolvidos nas trajetórias dos sujeitos pesquisados. As questões aqui tratadas são: quais as relações estabelecidas com a Igreja antes de ingressar no seminário? Como ocorre a articulação de aspectos práticos para se conhecer e entrar na instituição? Como opera o distanciamento em relação à família e à comunidade de origem para o ingresso noutro ambiente social? Considerando os processos históricos e a multiplicação dos seminários no Estado, como isto influencia no recrutamento e manutenção de jovens nestas instituições? Quais os novos tipos de *caminhadas* se tornam possível para esses jovens e que influenciam no *despertar* vocacional? Estas perguntas, que ganham fundamento e complexidade neste capítulo, serão complementadas no desenvolvimento do segundo capítulo que trata de uma análise dos fatores propriamente estruturais do processo formativo.

O *despertar*, enquanto conceito nativo, possibilita compreender a vocação como uma propriedade íntima do sujeito, mas que foi dada por Deus. No entanto, o “ter vocação” não garante ao candidato a ordenação, vez que precisa passar pela análise e aprovação da Igreja. É nesta perspectiva que encontramos o fundamento católico da vocação. Como afirma o sociólogo contemporâneo Cibois (2009, p. 2):

O chamado a servir a Deus provem de Deus e a realidade deste chamado deve ser apreciada pela autoridade da Igreja. Dessa forma, se o interessado ele mesmo não pode decidir em se tornar padre, ele deve assim crer que ele é chamado, pois submete sua percepção à Igreja. Nós vemos assim que a doutrina católica vai tomar dois pontos de vistas: o *ponto de vista subjetivo*

daquele que crê ter a vocação e o *ponto de vista externo* da Igreja que julga se ele de fato o tem.

Na concepção nativa, a vocação é um dom, uma dádiva de Deus para a pessoa que recebe, e como forma de agradecimento o *vocacionado* deve ser a *serviço* dos outros, sendo esta a missão dada por Deus. Surgem aqui duas características importantes para a nossa análise: a primeira, a da vocação como uma propriedade íntima do sujeito; e, a segunda a concepção da vocação como “dádiva” divina. Esta concepção é percebida quando alguns seminaristas recorrem à explicação de que entraram no seminário porque “sempre tinha vontade de ser padre” ou “desde que eu era criança pensava em ser padre”. Expressões como estas são recorrentes nas entrevistas, demonstrando a perspectiva de que a vocação acompanha o sujeito desde sua infância, ou seja, a vocação já está determinada por Deus, cabe ao sujeito *discernir* o melhor *caminho* para aprimorá-la.

Reforçada por textos bíblico-teológicos e pelo discurso reproduzido pelos padres e membros ligados à Igreja, a concepção da vocação como algo íntimo é inculcada àqueles que frequentam os encontros (estágios) vocacionais de tal modo que é este o discurso reproduzido nas entrevistas pela maioria dos sujeitos pesquisados. Ao explicar os motivos que o influenciaram a ingressar no seminário, André⁷⁷, seminarista da diocese de Caçador, assim descreve o *despertar* vocacional:

A questão da vocação eu percebo que já *desde pequeno, parece que isso estava dentro de mim*, era alguma coisa que me *despertava*. Principalmente, eu me recordo que entre seis e sete anos quando a mãe comprava bonecas para as meninas, pois eu tinha duas irmãs, para mim era a maior alegria porque alguém tinha que batizar as bonecas. Para mim era motivo de festa, pegava os vestidos da mãe ou uma camisa grande do pai, para me vestir, e lá ia nós batizar [...]. Quando iniciei a catequese, com nove anos, como tarefa a catequista pediu para desenhar um pezinho e a gente teria uma semana para escrever ou desenhar dentro deste pezinho o que cada um gostaria de ser quando crescer, uma profissão, *qual o caminho* que você iria tomar na vida. Eis que retornando para casa, eu começo naquela semana a pensar em médico, enfermeiro, professor, advogado... mas eu percebia que não era nada disso que eu queria... foi que no dia, antes de ir pra catequese, eu pensei: “Se você gosta tanto de fazer batismo ou casamento com as bonecas... é claro que você quer ser padre, né?”

Neste trecho a vocação é exposta como algo íntimo, algo que está *dentro* do vocacionado e que o faz *despertar* para tal. É, pois, o *despertar* que incita a escolher o *caminho* para desenvolver ou aprimorar a vocação. Para André, a única

⁷⁷ Muitos dos entrevistados ainda estão no seminário, por isso, optei por modificar os nomes dos seminaristas a fim de preservar suas identidades.

escolha que lhe parecia plausível era aquela para a qual ele já estava se preparando desde a infância, ou seja, “é claro que [...] quer ser padre”. Outras escolhas profissionais não o despertavam interesse, sendo que já estavam expressas as disposições para a vocação religiosa. Geralmente é nesse viés que os seminaristas justificam o estar no seminário. Entendem que se submeter ao processo formativo é uma fase de aprimoramento de um dom dado por Deus e que agora, depois de *desperto*, precisa ser posto à disposição da Igreja e da comunidade, enquanto que é moldado pelos ensinamentos da Igreja.

Esta perspectiva da vocação como propriedade íntima e que acompanha o ser humano desde seu nascimento é reforçada pela própria Pastoral Vocacional quando, por exemplo, num encontro de *vocacionados* no Seminário Menor de Taió, tanto as leituras bíblicas quanto os cânticos possibilitavam compreender a vocação como algo dado por Deus antes mesmo do sujeito vir ao mundo. Conforme percebemos a partir do texto bíblico utilizado na celebração da missa e sobre o qual o padre reitor discorreu sua homília:

A palavra do Senhor veio a mim, dizendo: “Antes de formá-lo no ventre eu o escolhi; antes de você nascer, eu o separei e o designei profeta às nações [...] E você, prepare-se! Vá dizer-lhes tudo o que eu ordenar. Não fique aterrorizado por causa deles, senão eu o aterrorizarei diante deles” (Jeremias 1, 4-5).

Esta passagem bíblica é uma, dentre muitas, que possibilita problematizar a relação entre quem *chama* e quem é *chamado*, quem *escolhe* e quem é *escolhido*. Segundo Ernesto Seidl, em sua pesquisa sobre o recrutamento e a formação da elite eclesiástica no Estado do Rio Grande do Sul,

Todo sistema de justificação de “escolha” pela profissão religiosa está construído justamente sobre sua negação, ou para ser mais preciso, pela *inversão entre quem é o “sujeito” e quem é o “objeto” da “escolha”, posto que a orientação à vida religiosa escora-se no princípio do “chamamento” espiritual, transcendental, de um indivíduo “escolhido”, e não no mero “livre arbítrio pessoal”* conduzindo ao encaminhamento para tal ou qual profissão. Neste sentido, a própria definição do exercício religioso não é admitida como “profissão” ou “carreira”, mas sim como “serviço” ou “missão”, a recusa ao “interesse profissional”, ao lucro, ao ganho material, enfim, a todas noções ligadas às relações da esfera econômica, sendo um dos traços mais típicos da esfera religiosa (SEIDL, 2003, p. 141 – grifo nosso).

Corroborar neste sentido a segunda perspectiva que é a concepção da vocação como uma “dádiva” de Deus ao sujeito. As trajetórias pessoais são descritas pelos nativos como um sistema de dádiva que influencia nas decisões vocacionais. De modo geral, quando o jovem decide entrar no seminário ele dá início à um sistema de “dom e contra-dom”, pois ele retribui o dom que recebeu de Deus através de um dom efetivado no serviço à comunidade religiosa, esta por sua vez se sente impulsionada a retribuir o jovem com *auxílio espiritual e material*, e assim, desenvolve-se um sistema aonde as dádivas ganham paulatinamente proporções maiores. Fundamentando-se na Teologia da Retribuição, os sujeitos buscam espiritualizar os dons que envolvem este complexo sistema de trocas. Conforme me afirmou um padre entrevistado: “Foi o dom que eu fiz de mim que me possibilitou ganhar tudo aquilo que eu ganhei. Mas aquilo que é dom só é percebido como dom porque demora um tempo para isso. Não é na hora que eu ganho as coisas que eu sei que é dom. Somente depois de um tempo percebo que aquilo que ganhei ajudou no meu crescimento”.

Por isso, sem desconsiderar as explicações que são formuladas conscientemente pelos próprios nativos, nós podemos cogitar a possibilidade de que por trás da decisão vocacional há uma lógica que opera no sentido de tornar sagrado, de construir um sentido divinizado para os fatores objetivos que possibilitam a decisão vocacional e o ingresso de jovens no seminário. Considerando que muitos são os mecanismos que constituem a fase de recrutamento e ingresso numa instituição religiosa, percebemos que

A questão de explicar em bases racionais o que não pode ser percebido pelos agentes sociais que vivenciam o fenômeno da vocação senão como fato “humanamente inexplicável”, como algo próprio à ordem do “divino”, do “espiritual” ou do “mistério”, enfrenta necessariamente o desafio de se estabelecer uma série de relações objetivas entre, *de um lado, a estrutura social e religiosa em um determinado contexto e, de outro lado, as chances de produção de percepções, em um número de indivíduos, de que eles possuem características próprias para “servir à Igreja”* (SEIDL, 2003, p. 140 – grifo nosso).

A estrutura social e religiosa no contexto do Estado catarinense será analisada neste e no segundo capítulo através da descrição histórica de expansão da Igreja católica na região, a multiplicação de dioceses e seminários e as implicações que isto tem no recrutamento. Dessa forma, no segundo capítulo, com a

descrição dos aspectos econômicos envolvidos, ficarão mais nítidos os aspectos estruturais que perpassam a *caminhada vocacional*. Já as percepções que os seminaristas criam acerca de si mesmos como “escolhidos a servir à Igreja” serão analisadas no terceiro capítulo, aonde perceberemos que tais percepções não estão desvinculadas da estrutura social e religiosa, mas, juntamente com estas estruturas são fundamentais para as *decisões* vocacionais.

Dessa forma, se por um lado nós aceitamos as explicações nativas que fazem compreender as realidades sociais vivenciadas por estes sujeitos, assim como o fez Mauss ao aceitar a explicação de que o *mana* cria um vínculo espiritual entre a coisa e seu dono; por outro lado, é necessário ir além do discurso produzido pelos seminaristas para percebermos quais as lógicas que são subjacentes a estes discursos e que revelam uma realidade objetiva na qual é possível o *despertar vocacional*. É necessário proceder com uma análise buscando compreender a lógica que subsiste às condições de possibilidade do conhecimento teórico que os nativos criam acerca de si mesmos e que, por sua vez, é indissociável do conhecimento prático.

2. A formação histórica dos seminários católicos

Os dados coletados em campo e que serão objeto de análise neste capítulo são na sua maioria entrevistas realizadas com jovens que entraram no seminário entre os anos de 2005 e 2009. Além disto, disponho de material coletado com jovens que nos anos de 2010 e 2011 estavam na fase de recrutamento, frequentando os *estágios* vocacionais. Por fim, há algumas entrevistas e (auto) biografias do clero catarinense, na qual enfatizaremos as três obras autobiográficas de Dom Tito Buss (primeiro bispo da Diocese de Rio do Sul, atualmente emérito).

Como o objetivo inicial da pesquisa era apenas o Sefisc, ocorreu que a maior parte dos dados coletados provem deste ambiente e dos sujeitos que ali moravam. De outro modo, devemos considerar de antemão que tanto as entrevistas com o clero (em número muito aquém das que foram feitas no Sefisc, realizados com pessoas que representam oficialmente a hierarquia da Igreja e as quais eu não

pude gravar) quanto as (auto)biografias aqui analisadas possuem um estatuto diferenciado das entrevistas gravadas dentro do seminário e das incursões a campo nos estágios vocacionais. Por isso, o principal material de análise nesta parte do trabalho são as entrevistas, sendo que os demais materiais servem para comparações e sugestões de futuros aprofundamentos.

Compreender a organização dos seminários em Santa Catarina a partir dos seus fatores históricos e estruturais, apresentando como se formou o panorama no qual estão organizados os seminários atualmente, possibilita uma interpretação mais consistente dos dados coletados. Assim, o item 2.1 descreve a formação histórica da Igreja Católica no Brasil, ressaltando os aspectos referentes aos seminários diocesanos. As especificidades ocorridas em Santa Catarina serão analisadas no item 2.2. Com isto, no item 3, poderemos pensar como que ocorrem o *despertar* e o recrutamento dos jovens, considerando, principalmente a família, e as implicações estruturais daí decorrentes, mas também os padres e coroinhas, que extrapolam os limites estruturalmente postos, vez que podem ou não estar presentes nas trajetórias, mas que são significativos para compreensão das *decisões* no processo de formação e que não está desvinculada da história da Igreja no Estado catarinense.

2.1. Desenvolvimentos históricos dos seminários no Brasil

Ao pesquisar vocação religiosa feminina em Santa Catarina, Grossi (1995) destaca três momentos distintos no desenvolvimento dos conventos no sul do Brasil. O primeiro momento (entre 1920 e 1950) retrata a expansão das ordens religiosas no Brasil e o acesso cada vez mais restrito à terra por parte dos pequenos agricultores. O segundo momento configura-se na crise das vocações sofrida pela Igreja como um todo (décadas de 1960-70), onde muitas religiosas e padres abandonaram suas funções eclesiais e poucos jovens entraram em conventos e seminários. Especificamente em Santa Catarina vale ressaltar que neste período é que ocorre o desenvolvimento de muitas indústrias no vale do Itajaí impulsionando o êxodo rural. Por fim, o terceiro momento e que perdura até hoje, iniciou-se no final

dos anos de 1980 e retrata um aumento no ingresso de jovens nos institutos religiosos.

Percebemos que estes três momentos que marcam a história dos conventos em Santa Catarina, ocorrem de modo semelhante nos seminários católicos diocesanos, considerando que fazem parte dos desenvolvimentos sofridos na estrutura e na organização da Igreja Católica no âmbito global, mas com algumas particularidades no caso do Brasil.

Passemos à análise do primeiro momento que, tendo iniciado no final do século XIX, perdurou aproximadamente até 1950. Já no final do século XIX, mas principalmente o início do XX, esta fase é marcada profundamente por uma reorganização da Igreja Católica em termos de postura crítica frente à sociedade contemporânea, condenando o que ela denominava de “erros modernos” (o racionalismo, o socialismo, o comunismo, a separação entre Igreja e Estado). Esta reação eclesiástica se caracterizou pelo fortalecimento organizacional, garantido a expressão política da Igreja no campo ideológico, religioso e cultural que se pluralizava cada vez mais. Nos países latino-americanos, de modo geral, esta política expansionista da Santa Sé se deu pela acumulação de patrimônio e pela efetiva “romanização” na formação dos futuros padres e religiosos, bem como pela distribuição de propriedades territoriais entre as congregações mais dependentes e leais ao Vaticano e as dioceses mais influentes politicamente (MICELI, 1988, p. 12 et seq.).

Corroborando, neste sentido, a análise de Ralph Della Cava (1975, p. 10), historiador do Queens College em New York, ao afirmar que

O primeiro período acompanha a última metade da República Velha (da Primeira Guerra Mundial até a Revolução de 1930). Nele, o catolicismo brasileiro se prepara para restabelecer a união Igreja-Estado. Separada do Estado pela República de 1889, a Igreja não foi capaz de se aproveitar satisfatoriamente, durante duas décadas e meia, da liberdade religiosa e institucional garantida pela Constituição de 1891, e pela qual paradoxalmente havia se batido sem êxito desde 1870.

Para o historiador, neste período, a Igreja no Brasil ainda não havia posto em prática o documento *Rerum Novarum* que enfatizava a democratização da evangelização. Ao contrário, ela mantinha em seus quadros eclesiásticos os mais influentes “talentos políticos e organizacionais”, dentre os quais se destaca Dom

Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882/1942) que propunha que “se “recatolizasse” o Brasil “de cima para baixo”. Em suma, exigia um retorno a um passado de privilégios, sem os *impedimentos* impostos à Igreja pelo Império” (Ibid., p. 11). Após ser eleito bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1922, Dom Leme foi um dos protagonistas na história da Igreja no Brasil que, aliado aos ensinamentos de Roma, buscou manter a Igreja unida ao Estado, aproveitando as liberdades constitucionais para reforçar a “romanização” nos círculos eclesiásticos do país.

Especificamente em Santa Catarina e na mesma perspectiva de Dom Leme para implementação de uma Nação Católica (*Sociedade Perfeita*) no Brasil, estava a Arquidiocese de Florianópolis com o bispo Dom João Becker. Este mantinha os mesmos ideários da Igreja como um Corpo Místico, hierárquico e disciplinador, concepção mantida pelo seu sucessor, Dom Joaquim Domingues de Oliveira. Com isto,

se esta apropriação proporcionou a disciplinarização da sociedade civil e mesmo a *sacralização da política*, foi justamente porque os pressupostos de autoridade, hierarquia, ordem e disciplina haviam sido reavivados através do discurso católico, apregoados para manter o autoritarismo que regia a *sociedade perfeita* eclesial. Em outras palavras, [...], a imagem de sociedade perfeita foi aprimorada para adequar a Igreja Católica às condições sociais e políticas vigentes, porém não alterou sua autocompreensão quanto às noções de hierarquia e autoridade (ALVES, 2005, p. 13).

Neste primeiro período, levando-se em consideração os princípios da hierarquia e da autoridade, fundamentos do projeto romanizador da Igreja no Brasil levado a cabo pela elite eclesiástica, que não deixava de ser uma elite política e econômica, a Igreja possibilitou a expansão de inúmeras ordens religiosas no país. Advindas na sua maioria da Europa, estas instituições religiosas impulsionaram simultaneamente a romanização da Igreja no Brasil e propiciaram o recrutamento de jovens à vida religiosa tanto masculina quanto feminina. Concomitantemente, a criação de escolas, hospitais, paróquias, faculdades (muitas vinculadas a essas ordens religiosas) incentivaram a presença institucional da Igreja no país, bem como a sua influência política.

De modo consistente, e na mesma direção observada por Grossi (1995) acerca da expansão das ordens religiosas entre 1920 e 1950, Della Cava (1975) afirma que é justamente no governo de Vargas (1930-1945) que a Igreja consegue

restabelecer seus vínculos com o Estado. Esta união, por sua vez, se justifica mais pela conjuntura histórica formada após a Revolução de 1930, e, pelo fortalecimento institucional eclesiástico que vinha sendo criado nas últimas décadas e que tinha à sua frente Dom Leme.

Como um dos principais líderes católicos neste período, Dom Leme teve forte influência na Constituição de 1934, conseguindo algumas concessões constitucionais para Igreja. Entre as principais concessões que Dom Leme conseguiu, ainda que de forma implícita ao texto constitucional, estão o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil, a implementação do ensino de religião nas escolas públicas e a possibilidade do Estado financiar escolas da Igreja, seminários, hospitais, entre outras obras/instituições que mantinham vínculos com a Igreja Católica (DELLA CAVA, 1975, p. 15).

Percebemos que se por um lado a Igreja não mantinha mais uma relação *de iure* com o Estado, esta relação acontecia de fato. Assim, foi através do suporte estatal que a Igreja como um todo, especificamente as ordens religiosas e os seminários conseguiram se expandir no Brasil. Neste sentido,

vis-a-vis ao Estado Novo, a Igreja tornou-se um forte aliado, manteve suas prerrogativas anteriores (e adquiriu novas), ainda que a nova Constituição não contenha referências específicas a elas. Num nível puramente pessoal, diz-se que a amizade entre Vargas e Leme foi a base real da reconciliação e mais segura do que qualquer garantia institucional (Ibid., p. 19).

Por outro lado, o segundo momento marcante na história dos seminários foi a crise vocacional, que tendo já iniciado nos anos de 1950, atingiu seu auge nas décadas de 1960 e 1970. Somente na década de 70, o número de presbíteros (diocesanos e religiosos) reduziu percentualmente por sete vezes (anos) consecutivos. Neste período, de um total de 13.092 padres no Brasil em 1970, mas de 500 deixaram o sacerdócio, o que representa aproximadamente 4% do clero. Esta mesma crise, e de forma mais intensa, foi sentida nas congregações femininas, que durante nove anos consecutivos tiveram um déficit no número de religiosas – de 41.988 religiosas em 1970 para 36.715 no ano de 1978, ou seja, mais de 5.200 deixaram as congregações neste período, num percentual de 12%.

FIGURA 4: Evolução do número de padres no Brasil – 1970/2010

Ano	Dioc.	% Evol.	Inst.	% Evol.	Total	% Evol.
1970	5.040		8.052		13.092	
1971	4.956	-1,67%	7.985	-0,83%	12.941	-1,15%
1972	4.974	0,36%	7.894	-1,14%	12.868	-0,56%
1973	4.936	-0,76%	7.777	-1,48%	12.713	-1,20%
1974	4.951	0,30%	7.679	-1,26%	12.630	-0,65%
1975	4.952	0,02%	7.637	-0,55%	12.589	-0,32%
1976	4.992	0,81%	7.604	-0,43%	12.596	0,06%
1977	4.989	-0,06%	7.593	-0,14%	12.582	-0,11%
1978	5.022	0,66%	7.607	0,18%	12.629	0,37%
1979	5.143	2,41%	7.474	-1,75%	12.617	-0,10%
1980	5.159	0,31%	7.529	0,74%	12.688	0,56%
1981	5.159	0,00%	7.564	0,46%	12.723	0,28%
1982	5.242	1,61%	7.596	0,42%	12.838	0,90%
1983	5.304	1,18%	7.666	0,92%	12.970	1,03%
1984	5.433	2,43%	7.721	0,72%	13.154	1,42%
1985	5.551	2,17%	7.656	-0,84%	13.207	0,40%
1986	5.793	4,36%	7.643	-0,17%	13.436	1,73%
1987	5.918	2,16%	7.619	-0,31%	13.537	0,75%
1988	6.169	4,24%	7.723	1,37%	13.892	2,62%
1989	6.412	3,94%	7.737	0,18%	14.149	1,85%
1990	6.560	2,31%	7.638	-1,28%	14.198	0,35%
1991	6.789	3,49%	7.630	-0,10%	14.419	1,56%
1992	7.075	4,21%	7.633	0,04%	14.708	2,00%
1993	7.286	2,98%	7.540	-1,22%	14.826	0,80%
1994	7.541	3,50%	7.585	0,60%	15.126	2,02%
1995	7.724	2,43%	7.586	0,01%	15.310	1,22%
1996	8.021	3,85%	7.631	0,59%	15.652	2,23%
1997	8.263	3,02%	7.616	-0,20%	15.879	1,45%
1998	8.542	3,38%	7.578	-0,50%	16.120	1,52%
1999	8.937	4,62%	7.579	0,01%	16.516	2,46%
2000	9.207	3,02%	7.565	-0,18%	16.772	1,55%
2002	9.551	3,74%	7.616	0,67%	17.167	2,36%
2004	10.402	8,91%	7.574	-0,55%	17.976	4,71%
2008	12.805	23,10%	7.756	2,40%	20.561	14,38%
2010	14.091	10,04%	8.028	3,51%	22.119	7,58%

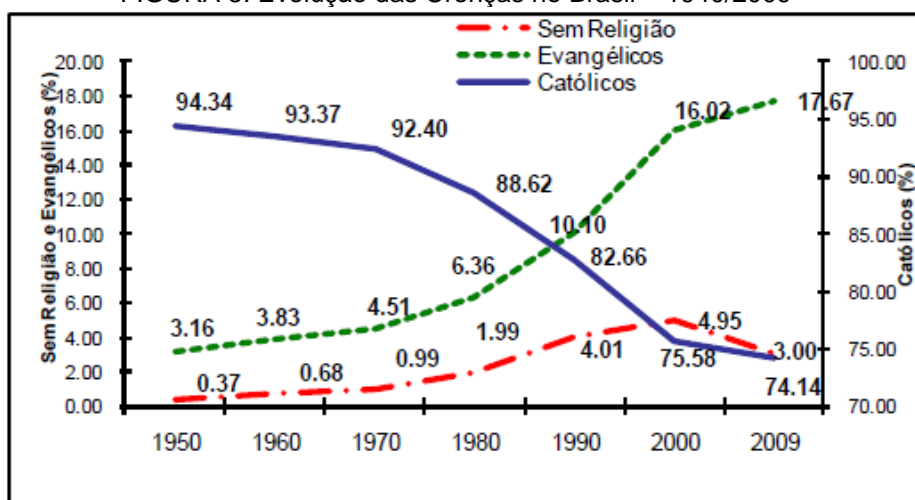
Fonte: *Anuário Católico do Brasil 2009/2010*, CERIS, 2011.

Os fatores, internos e externos à Igreja, que contribuíram para a crise e que podemos destacar são: a maior possibilidade de acesso à estudos mais avançados sem necessariamente ter que entrar no seminário (SUAUD, 1974); o não posicionamento efetivo quanto a real importância dos padres dentro da hierarquia da Igreja, visto que o Concílio Vaticano II enfatizou a importância dos bispos, e principalmente do leigos na manutenção eclesial, abalando a status dos padres na hierarquia eclesiástica (SERBIN, 2008); a industrialização possibilitando novas formas de ascensão social e outros modos de negociação da herança rural (MOURA, 1978 e GROSSI, 1990); o rápido desenvolvimento da Teologia da

Libertação (TL) e a cobrança de uma nova identidade dos padres ligada ao engajamento político-social por partes dos seminaristas (reforçando a crise identitária já oficializada nos documentos do Concílio Vaticano II).

A guisa de exemplo, foram os questionamentos contrários que surgiram em torno da validade do celibato, elemento central no processo romanizador, como requisito obrigatório para as sagrações e ordenações religiosas – no entanto, “Ser padre no Brasil não era ser celibatário” (SERBIN, 2008, 177). Além disto, as intensas aberturas de novas opções no universo religioso e as buscas pelo novo que perpassava os diversos ambientes católicos contribuíram para reforçar a crise do clero (PIERUCCI, 1999). O crescimento acentuado de novas opções religiosas através de outras Igrejas que se proliferaram no Brasil acentuou a crise de vocações entre os católicos, que no fundo revelava também uma crise estrutural da Igreja Católica.

FIGURA 5: Evolução das Crenças no Brasil – 1940/2009



Fonte: *Novo Mapa das Religiões*, FGV, 2011.

Segundo Della Cava (1975, p. 20), esta crise foi motivada devido “a transição definitiva para uma ordem industrial, a primazia da cidade sobre o campo, tanto no modo de vida quanto na política, a proliferação das Universidades, de partidos políticos, bem como de valores científicos e ideológicos que questionavam a *raison d'être* do “Brasil arcaico”.

Analisando a obra autobiográfica *Memórias* de Dom Tito Buss, percebemos alguns depoimentos referentes à época da crise vocacional. Nascido em 1926, na cidade de São Ludgero (SC), Tito Buss ingressou no seminário de

Azambuja (Brusque) em 1941, foi ordenado padre em 1951 e no ano seguinte iniciou seu trabalho como professor no seminário de Salete, cidade do interior do Estado, mas que na época pertencia à diocese de Joinville. Permaneceu nas funções de formador, professor e reitor do seminário até 1969, quando da sua nomeação para ser o primeiro bispo da recém-diocese de Rio do Sul, onde reside atualmente.

Tito Buss, desde que era seminarista e até mesmo depois de sua sagração como bispo, esteve intimamente ligado à formação religiosa. Por isso seus escritos são representativos e se tornam um referencial importante para analisar a crise das vocações, visto que sua história de vida se desenvolveu ao longo dos momentos de transformações dos seminários.

Assim ele descreve o início da década de 1940, quando ingressou no seminário:

Em tudo tínhamos vida normal, como costumava ser em todos os seminários. Os alunos tinham bom espírito e *contávamos seguros com bom número de ordenações no futuro* (BUSS, 2005, p. 42 – grifo nosso).

No entanto, é de outra forma que percebe a realidade dos seminários uma década depois, quando já era padre. Considerando o seu aspecto conservador, Dom Tito, ao escrever sua autobiografia, demonstra uma avaliação negativa das mudanças ocasionadas nas décadas que se seguiram os anos de 1950. Em suas palavras:

É conhecido que tempestades de outra ordem se abateram sobre a Igreja, também sobre os que exerciam o ministério sacerdotal. O número de desistências, também na filosofia e na teologia, passou a ser muito grande. [...]. Em 1956, chegamos ao acontecimento consolador, que o primeiro grupo recebeu a batina e seguiu para o curso de filosofia em Viamão. [...]. Era grande a esperança de um seminário modelar. Na época de que estou falando, já era um grande problema. *Problema que só foi se agravando ao longo dos anos seguintes* (BUSS, 2005, p. 42-43 – grifo nosso).

Esta situação se “agravou” cada vez mais, modificando concepções do que era ser padre e ser seminarista, buscando novos modelos de organização dentro dos seminários. Ao utilizar o termo “agravar”, Tito deixa transparecer não somente a perspectiva negativa da crise das vocações, a diminuição do número de seminaristas, expresso no sentimento “consolador” ao saber que alguns tinham “recebido a batina”. Mas também, como o cotidiano, as relações entre os

seminaristas e os padres, a abertura dos seminários (se comparados com os seminários inspirados no modelo tridentino⁸), e a busca de inserção social por parte de alguns seminaristas, como isto modificou profundamente as estruturas dos seminários. Avaliando negativamente estes acontecimentos, Tito Buss (2005) retrata o contexto na década de 1960 nos seguintes termos:

Anos mais tarde, quando eu era orientador do seminário maior, depois Bispo, expressivo grupo de estudantes fazia pressão: queriam trabalhar ao menos meio período. Temiam que dedicando o tempo integral aos estudos, ficassem alienados da realidade do mundo. Nunca entendi a mentalidade daquela gente!” (p. 28). O clima no seminário era muito crítico. Era um período difícil. A abertura da Igreja trazida pelo Concílio Ecumênico Vaticano II irradiou para os seminários. Antes os seminários eram rigorosamente fechados. Qualquer saída do seminário para participar da vida pastoral de uma paróquia era proibida. Permitida só no período das férias. Os estudantes de teologia queriam também fazer suas conquistas. Queriam liberdade de sair e voltar a hora que quisessem. Participar das aventuras políticas dos estudantes das faculdades. Isto durante o Regime Militar (p. 58).

Os conflitos internos aos seminários entre padres e seminaristas, entre os próprios seminaristas ou entre o próprio clero se tornavam frequentes. As disputas políticas, as divergências teológicas, pastorais e ideológicas questionavam a validade da proposta de formação sacerdotal realizada até então. Conforme descreve Buss (2005, p. 58 et. seq.):

Parece que não confiavam nas orientações dadas pelos Padres em comunhão com as orientações dos Bispos. Quem sabia como devia ser governado um seminário eram eles [os seminaristas]. O que devia ser proibido e o que devia ser permitido, eram eles que determinavam. [...]. No meio de tudo isto, era necessário achar um caminho de formação espiritual e teológica que tivesse como resultado Padres sábios e santos, de acordo com as necessidades do povo de Deus, da Igreja.

No sul do Brasil, a crise vocacional é percebida com a fundação do USMAS (União dos Seminaristas Maiores do Sul). Estes buscavam uma nova política de formação religiosa, que não fosse mais influenciada pelo modelo

⁸ Assim como outros historiadores, Serbin (2008) utiliza o termo “modelo tridentino” para se referir ao modelo de seminário que foi implantado após o Concílio de Trento (1545-1563). A partir deste Concílio, cada diocese deveria ter sua própria instituição para formação de padres. No entanto, o que ocorreu no Brasil no final do século XIX e início do XX é denominado pela história de movimento ultramontano onde o Vaticano, através de bispos e padres, buscava garantir a romanização e o conservadorismo em diversos países. Dessa maneira, “modelo tridentino” e “movimento ultramontano” são distintos e possuem suas especificidades. Porém, como não estão dissociados, vez que ambos aplicavam a disciplina, a formação uniformizada dos seminaristas, a romanização, não cabe aqui se aprofundar nas especificidades de cada movimento. Dessa forma, acompanhando esses historiadores, ao utilizar o termo “estilo tridentino” estarei fazendo referência ao “movimento ultramontano” da Igreja no Brasil.

tridentino, mas onde o trabalho e o envolvimento político e com as classes sociais marginalizadas ganhassem importância. Estruturalmente, eles desaprovavam os grandes seminários e iniciaram uma fase experimental aonde “pequenas comunidades” de seminaristas eram inseridas em comunidades católicas carentes e dirigidas por no máximo dois padres (SERBIN, 2008).

Tito Buss cita como um dos fatores para estas modificações o Concílio Vaticano II, que iniciado em 1961, pelo papa João XXIII, terminou em 1965, no papado de Paulo VI. O principal objetivo deste encontro de clérigos e do diálogo com outras Igrejas Cristãs (ressalta-se que o Concílio foi ecumênico) era possibilitar a “atualização” da Igreja frente as novas realidades sócio-culturais, político-econômicas entre outras que surgiram no século XX, principalmente considerando as duas guerras mundiais.

Se por um lado transformações institucionais, especialmente pós-Concílio Vaticano II, abriram possibilidades para questionamentos e críticas nos próprios quadros internos da instituição, certamente esta liberdade foi aproveitada pelos agentes (seminaristas, padres, religiosos) envolvidos na formação vocacional. Se o Concílio era uma oportunidade de reafirmar e de renovar a influência da Igreja na sociedade através da sua adaptação às realidades de cada país, tanto no plano teológico-espiritual quanto no plano estrutural e pastoral, por outro lado, percebemos que a recepção do Concílio na Igreja brasileira aconteceu de modo contraditório. Além da interpretação libertadora do concílio (principalmente através das CEB's e PJ's), sua influência na sociedade passou a acontecer de um modo complexo, considerando que novas instâncias de adaptação se mesclavam com as antigas atitudes clericais baseadas no controle e autoridade (BONATO, 2009, p. 15-16).

Se voltarmos aos relatos de Dom Tito Buss, podemos extrair no mínimo duas concepções que caracterizam esta época: a primeira se refere ao trabalho – profissão – que possibilitaria a independência, ao menos parcial, dos seminaristas em relação à família, à Igreja e à comunidade. Esta independência trazia consigo o discurso da necessidade da inserção no meio social das classes excluídas e a “opção preferencial pelos pobres”⁹. A segunda perspectiva, vinculada a esta

⁹ Conforme afirma o teólogo Clodovis M. Boff: “A Assembléia de Puebla (1979) representou a confirmação das intuições fecundas de Medellín [1968]. Aquilo que em Medellín era apenas esboçado, em Puebla é dito de maneira clara. Os traços que iriam definir em seguida o perfil teológico-pastoral da Igreja do continente [...] e que desde Puebla são chamados por todos e claramente de “opção pelos pobres”, “teologia da libertação” e “Comunidades Eclesiais de Base”,

primeira, questionava a própria hierarquia da Igreja, especificamente a dos padres, desafiando o próprio reforço institucional que fora criado nas décadas anteriores. Como afirmou Della Cava (1975, p. 21), ocorria um “colapso, que durou uma década (1942 a 1952), da liderança da Igreja em termos de seus quadros e organizações”. De outro modo,

Se a era de Vargas, que acabamos de examinar, pode ser sintetizada na história da Igreja Brasileira como o “triunfo do reconhecimento *de facto* do catolicismo”, este período [...] pode ser caracterizado como “a luta para manter a união *de facto* numa época de mudança global” (DELLA CAVA, 1975, p. 20).

Por sua vez, o historiador Serbin problematiza a crise da vocação gerada pela desestabilização da hierarquia da Igreja e que até na década de 1950 tinha sido garantida pela elite brasileira, especialmente no governo de Vargas, bem como pelo desenvolvimento de novas teologias e práticas pastorais, nos seguintes termos:

Na década de 1970, a liderança progressista da CNBB, ex-membros da ACB [Ação Católica Brasileira] e outros militantes consolidaram a Igreja dos Pobres (ou a Igreja Progressista). Criaram vários programas pastorais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que se defrontou com o regime militar na luta pela reforma agrária. Outra importante inovação foram as CEBs, ou as Comunidades Eclesiais de Base. Cada CEB tinha algumas dezenas de membros que se reuniam para refletir sobre leituras bíblicas à luz das lutas diárias. Procuravam restaurar as relações fraternais entre o povo, construir a fé e lutar pela justiça social entre os pobres. Refletiam a forte tendência à descentralização e ao experimentalismo no catolicismo pós-Vaticano II. Alguns viram nas CEBs um caminho para diversificar o sacerdócio ou até mesmo substituir os padres. Nessa condição, indiretamente, as CEBs exacerbaram a crise do clero (SERBIN, 2008, p. 165).

Por fim, inicia-se a terceira fase neste processo histórico, quando o cenário passou a mudar somente no final da década de 1980 e início da década de 1990, especificamente quando “a Igreja forjou uma síntese insatisfatória dos modelos pré e pós-Vaticano II” (SERBIN, 2008, p. 294). Nesta época em Santa Catarina praticamente todas as dioceses já tinham sido fundadas e os seminários implantados - inclusive o Sefisc que em 1982 recebeu a primeira turma de seminaristas.

estão em Medellín bem presentes, mas aí não estão ainda claramente delineados e nem explicitamente designados” (Cf. *A originalidade histórica de Medellín* em <http://sedosmission.org/old/spa/boff.html>).

Mas antes de adentrarmos no que se caracteriza essa fase, deve-se questionar: ao que Serbin se refere quando afirma uma “síntese insatisfatória”? A resposta a partir de seus escritos, é que esta síntese pode ser entendida quando, de um lado, muitos elementos dos seminários ao estilo tridentino permaneceram, isto através da reafirmação da hierarquia do sacerdócio do qual o seminário era imprescindível, mas por outro lado, adotaram-se muitos elementos que surgiram nos anos de crise das vocações como a implementação de estudos acerca da realidade social brasileira; a adaptação dos estudos filosófico-teológicos ao contexto em que cada seminário estivesse inserido; a educação sexual e psicológica como elementos fundamentais para a formação humano-afetiva; e, a organização dos seminários que passou a operar com a descentralização dos estudos seminarísticos e a criação de pequenas comunidades de seminaristas que contavam com apenas um ou dois padres para o acompanhamento. Além disto, passou-se a enfatizar o trabalho pastoral, mas desde que fossem acompanhados pela direção espiritual feita por padres capacitados para tal. São esses alguns dos fatores que formaram a atual configuração dos seminários.

Forjar esta “síntese insatisfatória” também só foi possível devido o declínio da ala progressista, noutros termos, declínio da “Igreja da Libertação”. Ressalto que é importante distinguir a “Teologia da Libertação”, reflexão teológica sistemática, geralmente desenvolvida por intelectuais católicos, e a “Igreja da Libertação”, enquanto proposta e concepção de Igreja progressista por parte do clero e agentes de pastorais não ordenados (LIBÂNIO, 2003, pp. 136-144). Tendo contribuído nos embates que influenciaram a organização dos seminários brasileiros após o Concílio Vaticano II, esta parte progressista da Igreja perdeu impulso nos finais dos anos 1980, devido à necessidade de novas ações pastorais frente à realidade brasileira que se apresentava no início da década de 1990, principalmente quando o pluralismo passou a ser tido como uma característica do fenômeno religioso. Dessa forma,

Ao passo que diminuía o interesse pelas CEBs e por uma série de iniciativas a elas vinculadas, também no campo interno da formação presbiteral essa linha progressista começa a ter seus efeitos diminuídos. Isso se traduz, na dimensão dos seminários, em uma abertura a um clima de amplo individualismo, que se volta mais para a busca das realizações pessoais e uma diminuição do interesse pela política. Isso se evidencia, no meio da formação dos sacerdotes, na busca constante, através de uma

reflexão teológica, de uma resposta a essa conjuntura fortemente desafiadora (SERBIN, 2008, p. 298).

Concomitantemente, a *mística* passou a ser a expressão de religiosidade. A mística expressa o acento à subjetividade dado pelos novos grupos religiosos, e o desenvolvimento da dimensão emocional e afetiva entre os fiéis (STEIL, 2003, p. 144 et seq.). Com o processo de secularização e de “modernidade”, o fenômeno religioso passou a se modificar através da individualização e particularização da relação do sujeito com o sagrado. Frente a esta problemática, iniciou-se no Brasil um movimento de *pluralismo religioso*, não somente no interior das igrejas já estabelecidas, mas com o surgimento de novas igrejas e “seitas” (BERGER, 1997, p. 17-18). O pentecostalismo ganhou proporções consideráveis exigindo da Igreja Católica uma modificação teológica, mas principalmente pastoral para conter a migração de católicos para igrejas pentecostais.

Se nas décadas anteriores o pentecostalismo contribuiu para a crise na estrutura e organização da Igreja Católica (DELLA CAVA, 1975), agora ele passou a ser uma realidade que deveria ser contornada pelos católicos, abrindo, com isso, novos campos de ação pastoral do catolicismo. Destaca-se aqui o crescimento e influência da Renovação Carismática Católica (RCC) aonde algumas práticas possuem características próximas ao do pentecostalismo protestante, tais como as curas divinas, glossolalia, experiência de transcendência. A diferença entre os movimentos, no entanto, reside principalmente no culto a Maria e a Eucaristia pelos católicos (BONATO, 2009; SILVEIRA, 2010). Por isto, “a RCC se define como um movimento de dupla reação “conservadora”: dentro da Igreja Católica, com relação às Comunidades Eclesiais de Base (Cebs) e sua reflexão/práxis sócio-política; fora da Igreja Católica, com relação ao pentecostalismo e neopentecostalismo e sua proposta de acesso acelerado à experiência de transcendência” (Id, 2012, p. 220).

Elementos dessa “síntese insatisfatória”, para usar os termos de Serbin, são percebidos no depoimento de um seminarista que tem sua trajetória de vida relacionada tanto com a PJ quanto com a RCC. Nascido numa cidade do interior da diocese de Tubarão, Mateus relata como foi sua experiência de passar da Pastoral da Juventude para a RCC, que conheceu após seu ingresso no seminário menor de Tubarão. Estando no terceiro ano de seminário, ele demonstra como atualmente a RCC possui influência nas suas pastorais e como busca concilia-la com a PJ que

também faz parte da sua *caminhada*. Ao descrever a ideia de um modelo de padre para si e o modo como pretende exercer suas atividades depois que for ordenado sacerdote, ele afirma:

Eu vejo um modelo de padre que vai estar trabalhando junto com a comunidade. E este padre que vai estar dinâmico, claro, eu prezo muito pela liturgia, acho que deve ser correta, mas não aquela coisa morta. [Quero ser] aquele padre que faz algumas dinâmicas na celebração, que consegue envolver o povo e que faz com que o povo venha à missa. Por isso, entra aqui a RCC. Porque eu me simpatizo pelo jeito deles trabalharem, porque a espiritualidade da renovação é uma coisa que está aflorando mais o povo e fazendo com que o povo converse mais com Deus. Eu serei um padre que trabalharei esta linha, de fazer o povo ter este contato maior com Deus, através de momentos forte de oração e de louvor. Esse padre que vai estar inovando, mesmo que os outros critiquem.

Ao se referir ao cuidado que ele tem com a liturgia, para que ela seja *correta*, Mateus busca manter os elementos romanizadores (ou conservadores) dentro de seus *trabalhos pastorais*. Por outro lado, ao afirmar que ela não pode ser uma *coisa morta*, deve ser *dinâmica*, revela como a *mística*, presente nos movimentos católicos que surgiram a partir da década de 1990, influencia na formação sacerdotal. Ao descrever seu ingresso no seminário, podemos perceber como que estruturas diversas estão num mesmo campo e possibilitam determinados tipos de experiências:

A minha caminhada começou com a Pastoral da Juventude. Em relação a PJ, eu gosto do jeito deles trabalharem, só que eu penso que falta espiritualidade, por isso que eu comecei a me engajar na RCC. É claro que como padre eu sei que eu tenho que trabalhar com todas as pastorais, todos os movimentos. Não posso ser um padre somente da RCC. *Só que o que aflora em mim agora é o jeito de trabalhar da Pastoral da Juventude, de ir lá e botar a mão na massa mesmo, e a espiritualidade da renovação carismática, aquela coisa que consegue ter um contato maior com Deus, consegue rezar mais.* Os padres e a formação do seminário lá [em Tubarão] não gostam muito da renovação carismática. Então eu tenho que me conter, não posso deixar isto transparecer muito. Então eu trabalho do meu jeito e sempre que eu posso fazer minhas dinâmicas nas celebrações, eu faço.

Ciente da pluralidade religiosa presente no Brasil, este seminarista possibilita pensar como é forjada a “síntese” indicada por Serbin. Se de um lado há a PJ, de outro há a RCC. No limite, perceberemos que cada trajetória pode combinar aspectos de ambientes distintos para explicar o recrutamento e o *despertar* vocacional. Neste sentido pergunta-se: quais as influências teológico-pastorais que incitam o recrutamento vocacional? Quais os lugares onde determinadas pastorais e

mecanismos de recrutamento ganham destaque? Como os seminários catarinenses se organizam atualmente e quais as relações que eles estabelecem com os meios de origem dos seminaristas e suas famílias?

A atual configuração dos seminários é uma forma de pensar como que, considerando os desenvolvimentos históricos, é possível criar uma determinada estrutura de formação sacerdotal na qual existem elementos contraditórios, mas não contrários, e que estão dialogando na prática cotidiana dos seminaristas. A compreensão desses desdobramentos históricos ocorridos na Igreja se torna importante no trabalho visto que possibilita mapear a atual organização dos seminários catarinenses, dando ênfase à diversidade de ambientes aonde são feitos os recrutamentos para os seminários e a complexidade teológica e pastoral neles envolvidas. De outra forma, esta reorganização estrutural dos seminários, implica em questões práticas para se recrutar jovens para a instituição, definindo quais os agentes que estão presentes e como se articula o processo de ingresso, manutenção e permanência no seminário.

2.2 Desenvolvimentos históricos dos seminários catarinenses

Em Santa Catarina são perceptíveis estas fases histórias nos seminários quando até 1950 praticamente todo o clero diocesano era formado por grandes institutos baseados no modelo tridentino. Entrar num seminário diocesano era, para os jovens catarinenses, ingressar no Seminário de Azambuja, primeiro seminário na arquidiocese de Florianópolis.

Dados históricos apontam que no Estado catarinense a primeira tentativa para formar um seminário diocesano ocorreu em 1879, na cidade de Blumenau. Esta teria sido iniciativa do Pe. Alberto M^a Jakobs que criou uma Escola Paroquial denominada de “Colégio São Paulo”. Uma segunda tentativa ocorreu em 1919, desta vez o Pe. José Sundrup acolhia na casa paroquial na cidade de São Ludgero alguns jovens que queriam ser padres. No entanto, ambas as tentativas fracassaram. Somente em 1927, com a elevação da diocese de Florianópolis (criada em 1908) ao título de Arquidiocese é que houve a fundação do primeiro seminário

diocesano em Santa Catarina, então denominado Seminário Menor Arquidiocesano Nossa Senhora de Lourdes, localizado em Brusque, conhecido popularmente como o Seminário de Azambuja (KRETZER, 2009).

FIGURA 6: Vista do Seminário de Azambuja em meados de 1950



Fonte: Museu e arquivo histórico do Vale do Itajaí-Mirim.

De modo geral, os seminaristas da atual circunscrição territorial do Regional Sul IV¹⁰ ficavam os primeiros anos no Seminário de Azambuja para em seguida serem transferidos para os grandes seminários filosóficos e teológicos brasileiros localizados em Viamão (RS), São Leopoldo (RS), Mariana (MG), Ipiranga (SP) ou algum outro seminário que os bispos pudessem julgar interessante. A primeira etapa de formação seminarística (estudos do ensino médio) ocorria neste seminário. Considerando a inexistência de algum seminário diocesano próximo que tivesse os estudos filosóficos (segunda etapa) e teológicos (terceira etapa), e a influência do sistema tridentino de manter grandes seminários modelares, os seminaristas eram então transferidos para outros centros nacionais onde pudessem realizar a segunda e terceira etapa de formação. Atualmente, as dioceses

¹⁰ Até 1970 o Estado de Santa Catarina fazia parte da Regional Sul III, que também compreendia o Estado do Rio Grande do Sul. O pedido formal da criação da Regional Sul IV, formulado em 1969 e deferido pela CNBB em 28/09/1969, fundamentava-se na necessidade de uma Igreja “mais aberta para a sociedade, ao mesmo tempo em que busca uma identidade dentro da realidade em que está inserida”, sendo que nos primeiros anos aprofundou um “entusiasmo febril de renovação do clero e dos seminários” (Cf. *Histórico da CNBB Sul 4* em http://www.cnbbsul4.org.br/v3/modules/mastop_publish/?tac=5).

programaram mais um ano de formação que ocorre antes da filosofia, o propedêutico, este tem como objetivo preparar os seminaristas para os estudos de filosofia, bem como avaliar os que ingressam no seminário com o ensino médio concluso.

Não obstante, no mesmo ano de 1927 foram criadas as dioceses de Joinville e Lages. Dessa forma, ambas as dioceses iniciaram o processo de construção dos seus primeiros seminários menores. O marco inicial da construção do seminário de Joinville ocorreu em 1937 quando da instalação de uma estátua de Nossa Senhora de Salette no alto de um morro na comunidade de Ribeirão Grande, atual cidade de Salette. No entanto, a conclusão da construção veio ocorrer somente uma década depois (em 1949), pouco antes do então padre Tito Buss assumir as funções de reitor e professor no seminário. Enquanto isso, em 1944, a diocese de Lages acolhia provisoriamente aproximadamente trinta seminaristas numa casa denominada de Pré-Seminário São Norberto, na cidade de Bom Retiro. Neste período os seminaristas de Lages aguardavam a conclusão da construção do Seminário Menor na cidade de Lages, que ocorreu em 1946¹¹ (BUSS, 2005; CÂNDIDO, 2010).

Percebemos que até o final da década de 1940, o Seminário de Azambuja continuava sendo o centro de referência para aqueles que ingressavam no seminário. Aos poucos, somente com a criação das dioceses de Joinville e Lages, é que apareceram outras possibilidades para os *vocacionados* ingressarem nos

¹¹ Atualmente o Seminário Nossa Senhora de Salette, pertence geograficamente à Diocese de Rio do Sul e é administrado pela Congregação Missionária do Espírito Santo, funcionando basicamente como centro de encontro para reuniões e retiros religiosos. O Seminário de Salette desenvolveu atividades no âmbito da formação sacerdotal até 1958, quando o clero da diocese de Joinville, sob iniciativa de Dom Gregório Warmeling, decidiu pela construção do Seminário Menor Nossa Senhora de Fátima na cidade de Taió. O responsável pela construção foi o reitor Pe. Tito Buss, que presidiu a missa de inauguração em 18 de agosto de 1960. Durante a pesquisa de campo, no dia 08 de agosto de 2010, participei da comemoração dos 50 anos do Seminário de Taió. Novamente a missa foi presidida pelo então bispo emérito da diocese de Rio do Sul, Tito Buss, e com a presença de aproximadamente vinte ex-seminaristas que na época pertenciam à diocese de Joinville, além de dezenas de jovens que lá estudaram. Devido o pouco número de seminaristas, um total de 15 em 2010, mais da metade do prédio do seminário era utilizado por uma escola municipal, por algumas salas comerciais e por uma rádio comunitária.

Similarmente, o Seminário Menor de Lages, fundado em 1946, se transformou em uma Casa de Retiro. Atualmente a diocese não possui o Seminário Menor destinado aos jovens que cursam o ensino médio. No ano de 2010, como havia somente um seminarista que iria cursar o propedêutico, este ficou residindo no Seminário de Taió, junto com os seminaristas da diocese de Rio do Sul. Como no ano de 2011 aumentou para seis o número de *vocacionados*, a Diocese de Lages resolveu reabrir o Seminário Propedêutico, que passou a funcionar na cidade de Bom Retiro, junto ao Santuário Nossa Senhora de Aparecida.

seminários sem, necessariamente, terem que se deslocar consideravelmente das suas regiões de origem.

A configuração apresentada pelos grandes seminários se modificou paulatinamente com a exigência dos seminaristas e parte do clero por um novo modelo de formação sacerdotal que inserisse os padres na realidade social. Dessa forma, principalmente a partir da década de 1960, com a abertura instigada pelo Vaticano II, os seminaristas iniciaram um processo no qual buscavam uma formação religiosa a partir de “pequenas comunidades” que se inserissem nas grandes comunidades católicas. Semelhantemente aos padres rurais franceses, estudados por Suaud, estes seminaristas criavam um estilo de vida onde tentavam conciliar trabalho, estudos e atividades pastorais. Este posicionamento dos seminaristas só foi possível devido a abertura do Concílio Vaticano II, e pela motivação de padres (muitos ligados à formação do clero) que, adeptos da Teologia da Libertação, reforçavam e incentivavam uma formação inserida na sociedade.

Aqui podemos questionar até que ponto a própria estruturação da Igreja no Estado catarinense possibilitou que os seminaristas conseguissem o objetivo de formar mais “comunidades de formação”, mas com um número menor de seminaristas por comunidade, no intuito de uma formação personalizada. Se até meados da década de 1950 havia apenas três seminários menores, pertencentes às dioceses de Florianópolis, Joinville e Lages, em apenas duas décadas (1954 à 1975) foram criadas mais cinco dioceses¹², ou seja, mais cinco seminários foram implantados no Estado fazendo com que se criassem comunidades menores de formação. No entanto, se por um lado era possível retardar o ingresso desses jovens nos grandes seminários, era inevitável que eles passassem pelos grandes seminários inspirados em Trento, vez que eram obrigados a saírem do Estado para cursar tanto a Filosofia quanto a Teologia. No entanto, por distanciamento da hierarquia eclesial, este modelo das “pequenas comunidades” mal começou a ser implementado, também passou a ser questionado e a ruir paulatinamente (SUAUD, 2008; SERBIN, 2008). Ou como afirmou Tito Buss: “Parece que não confiavam nas orientações dadas pelos Padres em comunhão com as orientações dos Bispos”. No

¹² Dioceses no Estado e seus respectivos anos de fundação: Florianópolis, 1908; Joinville, 1927; Lages, 1927; Tubarão, 1954; Chapecó, 1958; Caçador, 1968; Rio do Sul, 1968; Joaçaba, 1975; Criciúma, 1998; e, Blumenau, 2000.

entanto, esta oposição não ocorria somente entre os seminaristas e a hierarquia; as disputas e contradições ocorriam entre o próprio clero.

Como podemos perceber, antes de iniciar a década de 1980, a estrutura e a organização da Igreja no Estado já estava praticamente toda delineada. Apenas duas dioceses foram criadas nas últimas três décadas e meia: a diocese de Criciúma, que foi desmembrada da de Tubarão em 1998, e mais recentemente a diocese de Blumenau, criada em 2000. De outro modo, a Igreja em Santa Catarina com suas oito dioceses, cada qual com seu Seminário Menor, já forjara uma “síntese insatisfatória”, para usar os termos de Serbin (2008), mas também possibilitava um aumento no número de jovens que ingressariam nos seminários e institutos religiosos, como percebeu Grossi (1995).

Soma-se a isto a criação do curso de Filosofia na cidade de Brusque. Em parceria com a Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus (SCJ, também conhecidos Dehonianos), a Prefeitura Municipal criou em 1973 a Fundação Educacional de Brusque (Febe), que passou a oferecer os cursos de Estudos Sociais e de Filosofia. Aos poucos, as dioceses catarinenses começaram a enviar seus seminaristas novamente para Brusque, agora não para cursarem o ensino médio no Seminário de Azambuja, mas a graduação em filosofia. Por isso, em 1981 foi criado o Seminário Filosófico de Santa Catarina (Sefisc), no intuito de acolher todos os seminaristas das sete dioceses na época. Exceto os *vocacionados* da arquidiocese de Florianópolis, que abrange a cidade de Brusque, e que continuaram a residir no Seminário de Azambuja¹³.

¹³ Criada pela Lei Municipal nº 527, de 15 de janeiro de 1973, atualmente a Unifebe, antiga Febe, oferece diversos cursos nas mais variadas áreas, exceto o curso de Filosofia que, por disputas políticas, a partir de 2001 passou a ser oferecido de modo independente pelos Dehonianos, através da criação da Faculdade São Luiz, também em Brusque. Credenciada junto ao MEC em 2004, a partir de 2007 a Faculdade São Luiz formou suas primeiras turmas de bacharéis em filosofia. Desde 1981, os seminaristas catarinenses cursam a filosofia em Brusque. Duas exceções ocorreram neste meio tempo: a primeira, em razão da distância, a diocese de Chapecó passou a enviar seus formandos para estudarem Teologia em Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, enquanto que a etapa da filosofia é feita na própria diocese que hoje além de contar com o curso da Unochapecó, possui a licenciatura em filosofia oferecida pela Universidade Federal da Fronteira Sul; a segunda exceção foi a diocese de Rio do Sul que na década de 1990 enviou seus seminaristas para cursarem filosofia em Florianópolis, na Unisul. No entanto, com o credenciamento da Faculdade São Luiz junto ao MEC em 2004, e considerado o corpo discente e docente da recém-criada faculdade que eram, respectivamente, na sua maioria seminaristas e padres, Rio do Sul fundou seu próprio seminário em Brusque. Este seminário, porém, foi fechado em 2009, e os seminaristas transferidos para o Sefisc. Atualmente, a cidade de Brusque conta com o número de cinco seminários para a etapa dos estudos filosóficos. A saber, dois seminários diocesanos (o de Azambuja e o Sefisc); dois seminários religiosos da Congregação Dehoniana (o Convento Sagrado Coração de Jesus e a Casa Padre Dehon) e um seminário missionário do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (Pime), totalizando uma média de 150 seminaristas por ano.

2.3 A organização atual dos seminários em Santa Catarina.

Depois de descritos os desenvolvimentos históricos que possibilitaram a criação e multiplicação de seminários em Santa Catarina, é necessário perceber como que se organizam atualmente os seminários diocesanos no Estado. Com isto, perceberemos as influências da “síntese insatisfatória” na atual configuração (quantidade, disposição geográfica, arquitetura, organização das atividades cotidianas, etc) dos seminários. Esta descrição, de modo geral, buscará expor as principais características presentes nos seminários catarinenses, demonstrando como que está organizado o processo formativo e considerando quais as implicações que isto tem na organização do nosso *locus* de pesquisa, o Sefisc.

Atualmente, cada diocese, com poucas exceções, mantém seu próprio seminário menor, onde os jovens que ingressam cursam o ensino médio. Durante minhas incursões em campo, percebi que estes seminários possuem em média de 15 a 30 seminaristas. Este número de jovens exige maior controle dos horários, maior divisão das atividades por parte dos padres formadores. A participação nos horários em comunidade – como os de oração e de recreação – também é cobrada com mais intensidade. De modo geral, as atividades nestes seminários se constituem basicamente em três períodos: um período para frequentar as aulas de ensino médio num colégio externo (geralmente público). Um segundo período que se divide em dois horários é dedicado aos *estudos individuais*, ou seja, fazer os trabalhos e tarefas escolares e revisar o conteúdo das disciplinas do colégio. Por fim, o outro horário é reservado aos *trabalhos braçais* (limpeza e arrumação do seminário, cultivo de hortaliças, limpeza de jardim, manutenção da estrutura do seminário, preparação de refeições, etc.).

Cada seminarista assume um trabalho específico, sendo que a cada semestre geralmente as funções são trocadas. Isto tem por objetivo que todos aprendam a fazer o que se exige em cada atividade. Considerando que os trabalhos são realizados em grupos, as trocas periódicas nas funções e nos trabalhos também busca evitar a criação de círculos de amizades fechados, forçando a convivência, ainda que obrigatória, entre pessoas que não possuem afinidades. Além disto, esta coerção do corpo, onde a exposição e o convívio – às vezes forçado - com outros corpos, é uma forma de manter a disciplina, que enquanto uma arte do detalhe,

possibilita, através da distribuição dos corpos num espaço (capela, quarto, cozinha, jardim) e num tempo (quadro de horários pré-definidos) a educação de determinados valores. O corpo se revela, assim, num *locus* onde a imposição do poder (de uma moral, de uma cosmovisão) implica na criação de um *habitus* que, por sua vez, relava este processo de inculcação vocacional (FOUCAULT, 1987).

Por fim, geralmente à noite, há um período dedicado às *atividades formativas* (como aulas de português e expressão, música, religião e bíblia, latim ou grego, etc.) ou aos *momentos comunitários* (como celebrações ou atividades recreativas). Nos finais de semana, os seminaristas acompanham os padres formadores nas suas *atividades pastorais*, contribuindo para a divulgação da Pastoral Vocacional e fazendo a divulgação do seminário e da vocação religiosa sacerdotal.

Como podemos perceber, se um por um lado não se concretizou a proposta dos seminaristas das “pequenas comunidades”, instigada, por exemplo, pelo União dos Seminaristas Maiores do Sul; por outro lado, percebemos que o número dos seminaristas nos Seminários Menores é bem aquém do que os de cinco ou seis décadas atrás. Agora cada diocese, um total de dez no Estado, mantém o seu próprio seminário para ensino médio, sendo que os estudos são cursados em escolas públicas e nos finais de semana os seminaristas acompanham os formadores nos *trabalhos pastorais*. Aqui, de certa forma, conseguiram concretizar a proposta de maior inserção no meio social através dos estudos e das *pastorais*, mas por outro lado, são impedidos de exercerem qualquer atividade profissional durante todo o processo formativo. Porém, se no início da crise vocacional o não trabalhar era entendido como alienação do mundo, agora a questão é exposta por outro ângulo, principalmente pela dependência financeira, como veremos no segundo capítulo.

Após o seminário menor, há a etapa do seminário propedêutico, que se resume numa preparação para o curso de filosofia. Esta etapa é obrigatória para todos os jovens que ingressam no seminário e que já são formados no ensino médio. Em algumas dioceses é facultativa para àqueles que cursaram o seminário menor - caracteriza-se por ser uma fase de transição. É uma fase de transição no sentido de que é uma passagem do seminário menor para o seminário maior, na perspectiva de quem já é seminarista; e, uma passagem do homem profano para o homem religioso para quem ingressa no seminário. Esta fase se caracteriza pelo

fato de o número de seminaristas ser reduzido, em média cinco por diocese. Em regime de internato, os seminaristas recebem aulas de temas relacionados à Igreja, à filosofia e aos assuntos de atualidade dentro do próprio seminário. Diferente do seminário menor, as atividades pastorais não são desenvolvidas junto com os padres, agora cada seminarista fica responsável por desenvolver uma ou mais atividades pastorais (catequese, liturgia, grupo de jovens, treinamento de coroinhas, etc.) numa comunidade católica específica.

Se considerados aptos pela equipe de formação, conforme já destacou Seidl (2003), no final do ano propedêutico, os seminaristas catarinenses que desejam continuar são transferidos para o Sefisc. Como o número de seminaristas neste instituto é em média de 50 por ano, os horários e as atividades são muito semelhantes àsquelas realizadas no seminário menor, ressaltando a primeira vista a tentativa de manter tudo organizado e sob o controle na perspectiva dos formadores. No período da manhã os seminaristas frequentam a faculdade e no restante do dia intercalam seus horários com estudos, trabalho e atividades comunitárias.

Porém, se por um lado o Sefisc mantém uma aparência semelhante ao dos seminários menores, aqui a realidade é totalmente outra. Primeiro, a faixa etária é outra: se no seminário menor a idade varia entre 13 e 16 anos, no Sefisc os mais novos estão com 17 ou 18 anos. Neste aspecto, arrogam-se maturidade o suficiente para agirem autonomamente independente do consentimento dos padres formadores. A título de exemplo e conforme já apontava Tito Buss na sua autobiografia, as conquistas que os seminaristas maiores desejam são muitas, nem que para isto seja necessário ir contra a hierarquia da Igreja.

Nesta perspectiva, considerando o percurso para formação sacerdotal podemos entender que

A etapa da filosofia é considerada difícil pelos seminaristas: ela costuma reunir um grande número de jovens pós-adolescentes imaturos, padres formadores autoritários e estudos que desenvolvem o pensamento crítico, constituindo para um ambiente tenso e explosivo (BENELLI, 2010, p. 4).

Dessa forma, percebendo que o número de seminaristas era relativamente grande, próximo a 50 nos anos de 2010 e 2011, e que o número de formadores era restrito para tantos jovens - em ambos o anos, os Sefisc contava com apenas um reitor, Pe. Ademir Ronchi, pertencente a diocese de Joinville, e um

orientador espiritual, Pe. Vanderlei Kraisch, da diocese de Blumenau - pude observar que não eram raras as vezes que aconteciam desentendimentos entre os seminaristas e a hierarquia da Igreja personificada nos dois padres.

Tomemos como exemplo um dos problemas que era recorrente quando ia a campo, a saber: o controle das saídas desses jovens de dentro do Sefisc. Teoricamente, toda vez que alguém fosse sair do seminário, para ir a faculdade em horário diverso do das aulas, ou para ir ao mercado, ou qualquer outro lugar, o mesmo deveria comunicar e pedir autorização para um dos padres. No entanto, isto dificilmente ocorria, principalmente se o motivo da saída não fosse plausível na visão dos formadores. Ocorria que muitos saiam sem autorização, inclusive em horários não permitidos pelos formadores. Dessa forma, não foram poucas as vezes que presenciei em campo orientações (ou *sermões*, como dizem os seminaristas), ora mais brandas ora mais enérgicas, acerca do respeito às regras do seminário.

Percebia que estes *sermões* ocorriam quando os padres descobriam quando algum seminarista havia descumprido com as normas do seminário e era feito geralmente em público para expor a imagem do candidato e criar temor aos outros, conforme já analisado por Foucault (1987) sobre as técnicas de punição. Não obstante, isto revela outros problemas enfrentados dentro do seminário. Se por um lado ocorriam os embates entre seminaristas e hierarquia, por outro, eram frequentes as disputas entre os próprios seminaristas, especialmente entre dioceses diferentes, e que se revelavam de forma especial nas acusações de uns contra os outros apontando as transgressões praticadas.

No ano de 2011, o seminário era formado por um número de 44 rapazes. Distribuídos entre doze de Joinville, nove de Tubarão, cinco de Criciúma, cinco de Blumenau, quatro de Caçador, quatro de Joaçaba, três de Rio do Sul e dois de Lages. Como percebemos, quase a metade era provindo das dioceses de Joinville e Tubarão, refletindo com isto na quantidade expressiva de entrevistas com jovens dessas regiões.

Arquitetonicamente, o Sefisc é formado por três construções independentes, cada qual com dois andares, uma com apenas um, e que servem de casas, sendo que cada uma fica sob a responsabilidade de uma diocese específica.



Foto: arquivo pessoal

FIGURA 7: Casas das dioceses no Sefisc

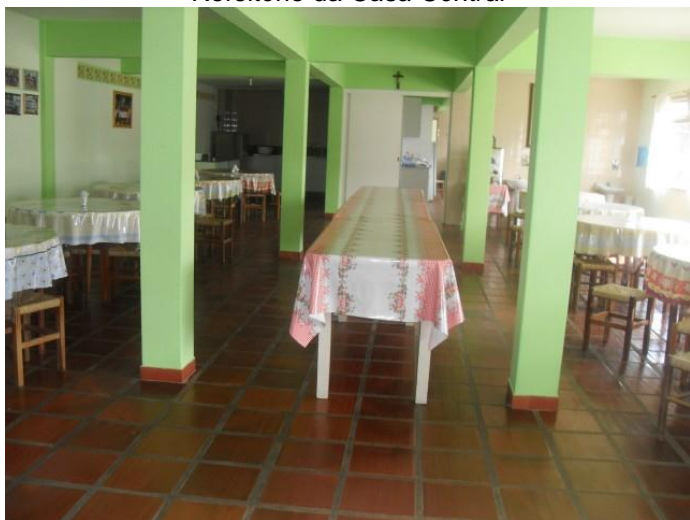
Na construção à esquerda, casa de Blumenau, Lages e Joaçaba (piso térreo) e a casa de Caçador (1º piso). Na construção à direita, casa de Criciúma e Rio do Sul. Além destas, há outra construção semelhante à da esquerda onde ficam as casas de Tubarão (térreo) e Joinville (1º andar)

Além destas casas, há uma construção maior, *casa central* e que é utilizado em comum por todos os seminaristas. Nessa *casa central* há um refeitório, capela, biblioteca, sala de estudos, sala de atendimento psicológico, secretaria e recepção. Praticamente reproduzindo os mesmos espaços das casas, esta construção maior cria a possibilidade de reunir todos os seminaristas para desenvolver atividades em conjunto.

Se por um lado o Sefisc possibilita pensar as “pequenas comunidades” desejadas pelos seminaristas pós-concílio, por outro lado, não se perde a característica de um grande seminário, ao manter dezenas de jovens sob o mesmo sistema formativo em um único ambiente. Ocorria que essas casas criavam entre si algumas disputas, que poderia ir desde o âmbito intelectual (quem se destacava na faculdade), passando pelo âmbito espiritual (caracteriza de modo emblemático pelo embate teológico entre TL e RCC), tudo isso refletindo na convivência diária.

As atividades diárias como refeições, estudos, missas, são exemplos de como se articulam a concepção de “pequenas comunidades” e o grande número de seminaristas. Abaixo segue a ilustração de dois refeitórios, o da *casa central* que era para uso coletivo no mínimo uma vez ao dia, e o outro para as refeições em “pequenos grupos”. Esta mesma realidade é presente nos momentos de orações, como será analisado no capítulo três, existem momentos no Sefisc em que as orações são feitas com todos os seminaristas juntos e outros momentos em que elas são realizadas em “pequenos grupos”.

FIGURA 8: Refeitórios no Sefisc

Refeitório da *Casa Central*

Fonte: arquivo pessoal

Refeitório e Sala da *Casa de Tubarão*

Por fim, a última etapa na formação sacerdotal é a da teologia, que é realizada na Faculdade Católica de Santa Catarina (Facasc, conhecido como Itesc - Instituto Teológico de Santa Catarina – até 2010), em Florianópolis. Novamente nesta fase, cada diocese mantém o seu seminário particular, dessa forma, o número de seminarista por casa formativa cai drasticamente, em torno de cinco por diocese. O destaque desta etapa de formação está no fato de ser mais flexível quanto aos horários, considerando que são poucos os estudantes e que boa parte do tempo é dedicada à formação intelectual. Outra característica é que muitos seminaristas fazem suas atividades pastorais na diocese de origem, a fim de garantir que fiquem próximos da realidade social que os espera quando se ordenarem padres. De qualquer forma, parece que “Uma vez titulados em filosofia, experimentam mais liberdade para construir um projeto de vida pessoal, [...] A graduação em filosofia objetivamente é um elemento positivo de promoção social do candidato.” (BENELLI, 2010, p. 5 e 9).

Conforme podemos perceber, inúmeros são os problemas que perpassam a formação dentro de um seminário católico. Tais problemas não estão desvinculados dos fatores históricos que propiciaram o atual panorama estrutural e organizacional dos seminários diocesanos em Santa Catarina. Por tudo isso, o Sefisc se tornou um *locus* privilegiado, uma vez que possibilita contrastar diversas realidades vividas em regiões diferentes dentro de um mesmo Estado. Além disto, personifica a “síntese insatisfatória” proposta por Serbin, na medida em que cria

“pequenas comunidades” através das *casas*, mas sem perder o espírito do seminário modelar inspirado em Trento. Simultaneamente instiga à maturidade e a autonomia na formação de cada sujeito, principalmente com os estudos filosóficos, por outro lado, não elimina os sistemas que deixam os seminaristas dependentes das normas internas do seminário. Além disto, se possibilita maior proximidade entre hierarquia eclesiástica, nem por isto deixa de ocorrer os diversos embates entre padres e formandos.

Por fim, se por um lado revela a *riqueza* (para usar o termo de um seminarista entrevistado) expressa na diversidade cultural, por outro, estes contrastes podem ocasionar mal-entendidos e disputas entre os próprios seminaristas. Enfim, o Sefisc se revela numa complexidade social pluritemática na qual as representações criadas acerca da vocação sacerdotal são múltiplas, mas podem ser compreendidas se estivermos atentos às origens geográficas e sociais desses jovens, buscando mapear suas trajetórias e como elas se cruzam num mesmo ambiente social.

3. Recrutamento vocacional

Considerando os desenvolvimentos históricos ocorridos e suas concepções teológico-pastorais, especificamente no que tange à formação sacerdotal, e a atual organização dos seminários em Santa Catarina, especialmente no que se refere ao Sefisc, é que passaremos para a compreensão de alguns instrumentos e mecanismos que possibilitam o recrutamento de rapazes para o ingresso no seminário.

Pensar alguns elementos presentes no recrutamento de jovens para ingressar no seminário possibilita compreender como estruturalmente ocorre o *despertar* da vocação. Foi nesse sentido que o cientista social João Tagliavini, ao estudar vocação sacerdotal no início da década de 1990, em São Paulo, relatou a importância do Pastoral Vocacional para a superação da crise das vocações que havia atingido a Igreja das duas décadas antecedentes. Para ele, “Sempre que há crise vocacional, pensa-se logo em aumentar a propaganda, criar novos

mecanismos de incentivo vocacional e dinamizar o recrutamento com novas e variadas técnicas” (Tagliavini, 1990, p. 32). O objetivo desta propaganda é possibilitar um clima favorável sobre o tema das vocações, tanto na família quanto na comunidade, e com isso, valorizar a própria imagem que os vocacionados criam de si e para si.

Para esta propaganda, são reconhecidos alguns mecanismos comuns, como o promotor vocacional, geralmente um padre (muitas vezes acompanhado de alguns seminaristas) que faz palestras em escolas, retiros de jovens, catequese, que distribuem folhetos e cadastros a serem preenchidos por aqueles que possuem interesse de visitar o seminário e “passar um fim de semana no seminário para conhecer o que faz um seminarista.” Outros mecanismos também são fundamentais para a decisão vocacional, são eles: a catequista; o grupo de coroinhas; o grupo familiar, especialmente a figura da mãe ou de algum parente (ou amigo) que já passou pelo seminário ou algum padre conhecido.

De outra forma, podemos questionar: se os fatores que geraram a crise das vocações (não só os fatores internos à Igreja, mas também os fatores externos como o aumento das universidades, pluralismo religioso) ainda persistem na sociedade, porque o número de vocações masculinas, de jovens que ingressam no seminário, e dos que se ordenam padres aumentou? Por exemplo, se em 2000 o número de padres diocesanos era de 9.207 ordenados, em uma década este número aumentou aproximadamente 35%, passando a computar 14.091 padres (Tabela p. 47). Diga-se ainda que esse aumento foi praticamente o dobro do aumento populacional no mesmo período, que foi de apenas 12,3% (passando de 169.799.170 habitantes para 190.732.694 no Brasil).

O questionamento fica ainda mais complexo se considerarmos que o número de católicos diminuiu consideravelmente nos últimos anos. Na mesma década, os católicos deixaram de representar pouco mais de 76% da população para se restringir à 64,6%, representando uma queda de mais de 12%, sendo a maior em um curto espaço de tempo (IBGE, Censo 2010). Acompanhou esta redução o número de religiosas que, desde 1990, paulatinamente e a cada ano ficaram com número reduzido nos quadros institucionais. Assim, por que o número de padres aumentou desproporcionalmente em relação ao aumento populacional? Por que o mesmo não ocorreu com as vocações religiosas femininas, que desde 1988 vêm diminuir anualmente o número de religiosas? Ou ainda, por que o número

de vocações para o sacerdócio aumentou mais entre os padres diocesanos do que àqueles vinculados as ordens religiosas?

FIGURA 9: Evolução no número de religiosas no Brasil – 1961/2010

Ano	Total	% Evol.	Ano	Total	% Evol.
1961	35.039		1983	36.960	0,15%
1962	36.604	4,47%	1984	37.340	1,03%
1963	37.747	3,12%	1985	37.573	0,62%
1964	39.613	4,94%	1986	37.814	0,64%
1965	40.513	2,27%	1987	37.839	0,07%
1966	41.271	1,87%	1988	37.695	-0,38%
1967	41.893	1,51%	1989	37.493	-0,54%
1968	41.860	-0,08%	1990	37.380	-0,30%
1969	41.988	0,31%	1991	37.242	-0,37%
1970	40.660	-3,16%	1992	37.171	-0,19%
1971	39.989	-1,65%	1993	36.913	-0,69%
1972	39.203	-1,97%	1994	36.813	-0,27%
1973	38.417	-2,00%	1995	36.778	-0,10%
1974	37.880	-1,40%	1996	36.573	-0,56%
1975	37.570	-0,82%	1997	36.356	-0,59%
1976	37.327	-0,65%	1998	36.008	-0,96%
1977	37.015	-0,84%	1999	35.981	-0,07%
1978	36.715	-0,81%	2000	35.732	-0,69%
1979	36.756	0,11%	2002	35.600	-0,37%
1980	36.817	0,17%	2004	34.697	-2,54%
1981	36.832	0,04%	2008	33.333	-3,93%
1982	36.903	0,19%	2010	33.386	0,16%

Fonte: *Anuário Católico do Brasil 2009/2010*, CERIS e Promocat, 2011.

Dessa maneira, a questão é buscar entender o que perpassa nas trajetórias desses rapazes que, na contramão dos dados macrossociológicos, aumentam o número de vocações. Especificamente, o questionamento está voltado para análise dos processos articulados para o ingresso e permanência desses jovens na instituição religiosa: como ocorre na prática o *despertar* e a *caminhada vocacional*? Longe da pretensão de alcançar uma resposta suficientemente completa para tamanho questionamento, limitar-me-ei em problematizar algumas possibilidades de compreensão do fenômeno.

Como busquei mostrar no item 2 e seus subitens, a expansão do número de dioceses e a multiplicação dos seminários, especificamente em Santa Catarina, alteraram profundamente a estruturação e organização do processo formativo nos institutos diocesanos. Relacionados a estas mudanças internas, existem questões de ordem externa à Igreja. Dessa forma, buscarei no restante deste capítulo sinalizar

alguns fatores de ordem estrutural analisando alguns personagens que estão presentes no *despertar* vocacional. Primeiro, analisarei como que a família é fundamental para o ingresso do jovem na instituição, não obstante, não é a única responsável. Dessa forma, problematizarei como que o padre, enquanto figura social (inserida na sociedade e mais próxima dos fiéis, em oposição à concepção do sistema tridentino, onde a batina, por exemplo, demarcava a distinção do sacerdote), bem como a inserção na Igreja, através do grupo de coroinhas, por exemplo, são aspectos relevantes para compreender as trajetórias destes sujeitos, uma vez que são aspectos recorrentes e significativos para eles.

Os questionamentos que guiam esta parte do trabalho são: quais as influências dadas pela família ao jovem para que ele ingresse (ou não) num seminário? Como os amigos e colegas da escola ou comunidade religiosa interferem na decisão? A expansão do número de seminários no Estado, constituídos por um número de menor de seminaristas, influencia no acesso desses jovens à formação religiosa? Esta expansão aumentou a proximidade entre seminário/padres formadores e os jovens que possivelmente podem ser recrutados? Com as problematizações iniciadas nesta parte, é que construirei o segundo capítulo, onde, a partir de três trajetórias, será possível perceber como que se articulam (e são articulados) alguns mecanismos e agentes que constituem a *caminhada vocacional*.

3.1 A família

O processo de recrutamento de jovens depende em muito da aprovação e do incentivo da família. Ela “é instrumento privilegiado para cuidar do despertar e de perseverança da vocação” (TAGLIAVINI, 1990, p. 35). Assim, por mais que existam questões internas à Igreja, ou de sua relação com a sociedade, não podemos olvidar que os jovens que ingressam no seminário provêm de um ambiente social anterior.

Considerando a perspectiva bourdieusiana, pode-se perceber que

A família assume de fato um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não somente biológica, mas social, quer dizer, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais. É um dos

lugares por antonomásia da acumulação de capital sob suas diferentes espécies e de sua transmissão entre as gerações: salvaguarda sua unidade para a transmissão e pela transmissão, a fim de poder transmitir e porque está em condições de fazê-lo (BOUDIEU, 2005, p. 128).

Percebemos, com isso, a necessidade de compreender como se desenvolvem algumas relações no âmbito familiar para que possamos destacar os fatores que influenciaram a *decisão* vocacional. Seidl acentuou que se fosse escrever biografias religiosas a partir dos sujeitos por ele entrevistados, antes de se deter aos aspectos concretos por muitos enfatizados, a família aparece como fato anterior a qualquer outro momento no despertar da vocação. Assim, quando nos remetemos ao estudo da família, não se trata especificamente de “famílias católicas”, mas de ambientes impregnados de religião que explicariam a “naturalidade” de indivíduos nascidos e criados numa tradição de reverência ao religioso nele encontrarem um destino” (SEIDL, 2003, p. 163). De outro modo, são ambientes onde se formam sistemas simbólicos e de linguagem aos quais os sujeitos ali nascidos e criados se submetem a tais sistemas para se socializarem. Analogamente ao que afirma James (2001), a *escolha vocacional* se torna, nesses casos, uma opção viva, forçosa e premente.

Neste sentido, é que podemos compreender a perspectiva exposta por um seminarista natural de Tubarão. Estando no quarto ano de formação, com 23 anos, ele relata como seu projeto de se tornar cantor foi transformado, por influência da família, em um projeto religioso. Além disto expressa em sua fala, o clima de respeito e admiração que ele tinha quando os pais explicavam algo como pertencendo ao campo do sagrado:

Na verdade a minha vocação, o meu desejo sempre foi cantar. Todos os programas de TV que eu assistia era sobre música, sobre cantores. Não que minha família não me apoiava na área da música, só que eles não gostavam daquilo que não era de Igreja, de católicos. Eu nasci numa família correta, meus pais são católicos, tenho dois irmãos mais velhos que também são católicos. *Então...as músicas que eu tinha acesso eram músicas religiosas, e que no fundo eu acabei gostando. Aquilo acabou sendo “a música” para mim.* Lembro que quando eu cantava no colégio, geralmente eram músicas religiosas. Além disto, eu lembro de uma experiência que eu tive, a primeira mesmo, é que um dia a gente estava assistindo televisão, era raro meu pai parar para assistir TV, mas como era a semana santa, na sexta-feira, ele estava assistindo comigo um teatro da [celebração da] paixão. E eu perguntava muito, e queria saber o que era aquilo. *Eu lembro que meu pai foi falando, com profundidade de fé... e aquilo me marcou muito, foi a presença de Deus.*

Podemos destacar do depoimento a adaptação de um projeto pessoal e a socialização em família. Percebemos que, por influência de um ambiente religioso familiar, ele transforma seu projeto pessoal de ser cantor em um projeto que correspondam às expectativas da família, ou seja, ser cantor não basta, é preciso ser religioso.

A família, como agente de socialização, transmite à criança segmentos da cultura (religiosa) mais ampla, e, pela posição, de dependência em relação ao pai e por influência deste, ela acaba modificando seu comportamento e criando (conciliando) um novo papel (ELKIN, 1960, P. 65-76), o da valorização dos aspectos religiosos na área musical, pois, como afirma: “Aquilo acabou sendo “a música” para mim”. No entanto, ressalto que em outra oportunidade, este mesmo seminarista me relatou que sua família dificilmente participava das celebrações dominicais, porém, tinha “grande respeito quanto às coisas de fé”. De outro modo, podemos perceber que ser “praticante” varia muito dependendo do contexto, não impossibilitando, porém, a criação de um ambiente onde os aspectos religiosos perpassam o cotidiano. Nas suas palavras

de constituição somos uma família toda católica. Somos de raízes, tradicionais. E eu acho que isto conta, e de certa forma muito, para a escolha da vocação ou para o surgimento próprio e alimentar a vocação.

A partir destas entrevistas, é possível perceber que mesmo após o ingresso no seminário e a análise dos fatores sociais objetivos que condicionaram a “escolha”, estes seminaristas em nenhum momento invalidam um conjunto de crenças bem fundadas e uma “vocação realmente divina”, ou seja, eles “excluem qualquer visão negativa (declarável) das injunções que acabaram lhes possibilitando carreiras seguras” (SEIDL, 2003, p. 167), como o sacerdócio.

Além disto, percebi que, praticamente em sua totalidade, aqueles com quem tive contato nas incursões em campo são de famílias católicas. Obviamente que o grau de *engajamento* com a comunidade é muito variado, no entanto, os seminaristas fazem questão de demonstrar alguma relação entre sua família e a Igreja. Quase sempre é posto em relevo alguma participação religiosa em nível maior (“família muito comprometida”, “desde de sempre esteve envolvida na Igreja”) ou menor (“auxílio na organização paroquial”, “nas festas”, “doações”, “participação no coral”).

Nesta perspectiva é válido o comentário de Seidl (2003, p. 171), afirmando que

As condições de transmissão de um capital cultural com um componente fortemente religioso dentro da esfera familiar vão além da observância sacramental e ritualística e se conjugam em alto grau de envolvimento com o envolvimento direto de membros do grupo familiar na administração da vida religiosa local, tendendo a marcar definitivamente a “família” como “católica” e a representar uma espécie de capital relevante na dotação global de recursos disponibilizáveis por essas clientelas preferenciais da Igreja.

Por outro lado, devemos considerar alguns aspectos que sejam relevantes para pensar a representação da vocação. Questiona-se: até que ponto estes seminaristas, tendo já passado por um processo de institucionalização, não estão produzindo um discurso institucionalizado, coerente, e internalizado de um tipo específico de vocação na qual o projeto individual é aceito de forma tranquilo pelo projeto familiar? Serão todos eles produtos de famílias católicas, ou o discurso da família enquanto responsável pela motivação religiosa não é, para alguns, apenas um meio de legitimar a vocação transpondo-a para uma realidade originária mítica responsável pelo *despertar vocacional*?

Aqui, podemos problematizar: até que ponto as origens étnicas refletem ainda hoje no recrutamento, formação e reprodução de um tipo específico de vocação sacerdotal? Como não é o objetivo do nosso estudo, nem por isso deixam de surgir tais problemáticas, penso que se abrem aqui no mínimo duas possibilidades de análise sobre representação social da vocação. A primeira é aprofundar um estudo comparativo da vocação com seminários de outras regiões brasileiras e que possibilite trazer à tona e problematizar melhor as influências dos imigrantes na formação do clero diocesano catarinense. A segunda perspectiva, é aprofundar os estudos com ex-seminaristas e com aqueles que ainda estão em fase de recrutamento para questionarmos sobre a possibilidade de uma reprodução institucionalizada do discurso acerca da vocação.

No presente trabalho, como os dados de campo são ainda muito superficiais para uma análise de tal porte e que aqui exponho como possibilidade de pesquisa futura, serei menos pretensioso, buscando analisar somente, a partir dos próprios dados coletados, como este processo aparentemente homogêneo e harmônico entre projeto individual e familiar possui suas problemáticas e seus

impasses. Como veremos no segundo capítulo, a saída de um filho homem (muitas vezes o único ou o mais novo), implica algumas consequências na reprodução da família.

Antes, porém, ainda dentro do âmbito familiar, merece destaque a figura da mãe, pois, “São as mães as sementeiras vivas, onde nascem as flores do santuário, que mais tarde serão os ministros do Senhor, as colunas da Religião Católica” (Tagliavini, 1990, p. 38). Neste sentido, um seminarista de Lages, 20 anos, terceiro na instituição religiosa, descreve: “Eu lembro que minha mãe me contava quando eu era maior, [...] ela contava que quando eu chegava da Igreja eu já rezava missa em casa”. De modo geral, percebemos que são elas que, por fatores culturais, estão mais ligadas educação dos filhos, e são elas que se tornam figuras importantes tanto para apoiar a decisão do filho, quanto para questioná-lo ou alertá-lo sobre as implicações da sua *decisão*.

Quanto ao apoio dado pela mãe nós temos o depoimento de André da diocese de Caçador, com 21 anos. Estando no quarto ano de seminário, ele relata a dificuldade que encontrou ao entrar no seminário, pelo fato de ser o filho mais velho de três, e o único filho homem. Seu pai relutou um pouco com o fato de ele sair de casa, apresentando outras propostas; somente sua mãe, a primeira com quem teve coragem de conversar, é que o apoiou na decisão. Assim ele relata:

Depois de passar por três dias num retiro de jovens eu senti a vontade de ser padre. Mas não conseguia falar isto pra ninguém no retiro. Somente quando eu cheguei em casa, eu procurei minha mãe e fui conversar com ela sobre esta vontade. E ela me apoiou desde o início. Meu pai diferentemente quando soube da minha vontade acabou comprando uma moto e disse: “Com esta moto você vai até esquecer de querer ir pro seminário”. Ele queria que eu ficasse em casa para poder ajudar na lavoura. Mas ele fez a coisa errada, ele comprou a moto em junho, daí até dezembro eu já tinha enjoado da moto e em janeiro acabei entrando no seminário. Então no fundo, quem me apoiava era somente minha mãe!

Diferentemente, Pedro da diocese de Tubarão, relata como foi a reação de sua mãe quando ele decidiu ir para o seminário.

Quando eu falei que queria ir para o seminário, meu pai e minha mãe aceitaram. Foi tranquilo desde o início, eles não colocaram objeções. Mas eu percebi que quando eu comecei os estágios foi um processo um pouco difícil pra eles, porque assim, eu sou o único filho homem lá em casa, então isto mexeu um pouco, principalmente com minha mãe. Depois eu fiquei sabendo pela minha irmã que eles sentiram muito, aquelas primeiras semanas mesmo, depois que eu entrei definitivamente foram difíceis para eles. E antes disto, nas vésperas de entrar no seminário eu percebi um pouco de dificuldade

de minha mãe, as vezes ele me questionava: “Mas tu vai aguentar? Tu vai perseverar?”. Eu percebia nela um pouco de medo.

Isto expõe, como ressaltou Bourdieu (2005), que a família é um *locus* privilegiado para a acumulação de capital, tanto econômico quanto simbólico, e de sua transmissão entre as gerações. Percebemos nesses dois relatos que a questão é sobre o modo como se dará a reprodução do capital econômico ou do capital cultural na ocasião em que o filho homem sai de casa. Devemos estar atentos para o fato de que, diferentemente das famílias com numerosos filhos que compunham o Estado catarinense nas décadas passadas, a atual configuração da família, com poucos filhos, torna-se às vezes empecilho para abrir mão de um filho para a vida religiosa e, conseqüentemente, celibatária.

José Rasia (1987), ao investigar a socialização de crianças dentro de famílias rurais ainda na década de 1980, aponta algumas problemáticas que estão implicadas na saída de um filho para a cidade, para outro seguimento de produção que não o de origem. Revelando, para além do caráter econômico, a sua instância de socialização para seus membros, a família, através da solidariedade e da coesão, possibilita uma unidade familiar em manter em seu interior, integrados aos processos de produção, os membros que a compõem. Neste sentido, a saída de um membro da família pode explicitar riscos para a unidade familiar, enquanto categoria social, no sentido de ela continuar existindo e ver reproduzida no filho a sua condição. É muito provável que esta percepção de impossibilidade de transmissão e reprodução dos capitais econômicos e culturais se torna mais acentuada nas famílias com número menor de filhos, e principalmente, quando aquele que sai é o único filho homem, membro “legítimo” para substituir o pai.

Além da figura emblemática da mãe, temos outros familiares que se tornam importantes para o *despertar* vocacional. Estes sujeitos geralmente desenvolvem alguma atividade dentro da Igreja ou, noutro caso, tiveram algum contato no passado com o seminário, ou são agentes consagrados ao serviço religioso – estes são geralmente primos ou tios. Estes sujeitos possibilitam meios para alguns jovens conhecerem mais de perto a vida religiosa e se interessar por ingressar no seminário. Neste sentido, um seminarista de Rio do Sul relata como iniciou o seu interesse pela vida religiosa:

A minha família basicamente toda é católica. Meus pais são e minha irmã também. Minha irmã é liderança na comunidade e cursilista, o meu cunhado é coordenador da liturgia, a minha mãe é coordenadora dos catequistas. E o meu padrinho também canta nas celebrações. Antes de entrar no seminário, eu sempre ia com eles - meus tios e meu padrinho - nas celebrações, porque eles têm uma banda e saiam para tocar nas missas. E então foi o meu padrinho quem conversou com o padre sobre eu entrar no seminário.

Ao descrever o seu *despertar* da vocação, Pedro de Tubarão, citado anteriormente, ressalta a figura dos tios enquanto religiosos consagrados.

Eu tinha já uma religiosidade por parte dos meus pais que me influenciou um pouco. Mas eu acredito que foi o testemunho dos meus tios que pertenciam a Legião de Maria. Então eles foram até a minha casa, então nós começamos a fazer algumas orações. Isto foi me chamando a atenção. Até eu falar para mim mesmo que eu queria entrar no seminário. Eu lembro que toda semana eles iam lá em casa par rezarmos o terço, e eu lembro que isto acabou mexendo comigo. Eu achei muito interessante esta vida a serviço de Deus, e foi que eu percebi que eu queria aquilo para mim. Foi que eu decidi entrar no seminário.

Semelhantemente, um seminarista da diocese de Joinville relata a importância de um primo dele que é padre e que foi quem lhe colocou a possibilidade real de entrar no seminário. Durante a entrevista ele destaca que, como nasceu numa comunidade de interior, o contato com os padres era muito raro. A possibilidade de ser padre era alguma coisa muito distante e pouco conhecida. Assim ele descreve:

Sabia que precisa entrar no seminário [para ser padre], mas não sabia como. Mas, eu lembro que quando eu tinha uns oito anos, eu fui visitar meus padrinhos, que moravam na cidade mesmo de Joinville. Quando eu cheguei lá eles estavam se arrumando para ir numa celebração de ordenação de um padre. Eu acabei indo junto. Alguns meses depois eu fui visitá-los novamente, quando eu cheguei na casa deles o padre que tinha sido ordenado estava lá. Na verdade esse padre era um primo meu que não o via a um bom tempo. Eu lembrei da ordenação e foi a primeira ordenação que eu tinha assistido, e tinha me marcado muito, porque tudo era muito bonito e solene. Daí quando eu cheguei lá, ele me convidou para entrar no seminário. E eu lembro que ele foi também o meu primeiro reitor. Isto tudo parece uma ligação de fatos estranho, mas para mim dá muito sentido na minha vocação.

A partir das entrevistas, constatamos que dentro do núcleo familiar a transmissão do capital religioso transpassa a observância sacramental e ritualística, na realidade, elas se mesclam com o grau de envolvimento direto de membros da família na administração e organização da vida religiosa. Assim como o padre, os familiares que possuem alguma pertença religiosa específica (como algum cargo dentro da Igreja ou uma função pastoral) se torna um referencial objetivo para

despertar de vocações, além disto, muitas vezes são eles que criam as possibilidades de ingresso desses jovens na instituição religiosa. Neste sentido,

A presença física de agentes religiosos dentro de lares onde a religião já se impunha por meio diversos e a possibilidade privilegiada de demonstração das “vantagens” da vida religiosa aos pais e filhos, assim como o incentivo à integração de seus membros em tarefas variadas de desenvolvimento e gestão material da Igreja, funcionaram como expedientes efetivos no processo de consolidação institucional católica ao comprometer frações importantes da comunidade na realização de um “projeto de Igreja” (SEIDL, 2003, p. 174).

Dessa forma, além do clima e o *ethos* religioso que se criam dentro dessas famílias, as pessoas *envolvidas na Igreja* são elementos centrais para o recrutamento de jovens para o seminário. Neste sentido nos alerta Tagliavini, “Não nos esqueçamos aqui que [...] só serão “cativados” os que já são cativos, porque sua família já se deixou conquistar pela Igreja” (TAGLIAVINI, 1990, p. 34). Quando são parentes que ou já passaram pela instituição religiosa ou fazem parte da hierarquia oficial da Igreja, o processo de recrutamento ocorre, geralmente, de forma mais rápida e direta. Quando são parentes que desenvolvem atividades pastorais (como catequese, liturgia, animação de missas) mantendo uma distância maior da hierarquia da Igreja, o processo ocorre de forma mais lenta e necessitando da articulação de muitas pessoas.

3.2 O padre

Outra figura social que se destacada quando se fala em *despertar* vocacional é a figura do padre, enquanto modelo a ser seguido ou como alguém inspirador para um modo de vida. Além disto, é o padre a figura na qual se organiza uma das instituições mais influentes para a vida de muitas pessoas, principalmente em cidades menores. Neste sentido é esclarecedor a entrevista com um seminarista da diocese de Tubarão, 19 anos, segundo ano de seminário, onde ele expõe alguns fatores que o influenciaram na decisão da escolha vocacional. Segundo ele,

Na verdade, o desejo de ser padre perpassa desde criança. Meus pais, meus pais são muitos católicos, todo final de semana eles me levavam à igreja, à missa. Todo o final de

semana eles participavam. E, sempre eu tive grande exemplo dos meus pais, também, quanto à prática católica. Mas meus pais, *principalmente a minha mãe*, contam que quando eu comecei a falar, um pouco mais depois, as primeiras palavras foram que – eu estava numa missa –, na hora da consagração, a mãe disse que eu falei: “Quando eu crescer eu quero ser como aquele padre que distribui pãozinho!”. E depois “aquilo” foi crescendo. Mas, é claro, isso é um fato secundário, depois a gente vai amadurecendo e tira daqueles fatos o que motiva realmente. A motivação interior. [...] Então aconteceu comigo assim, ao longo do *tempo o que mais me deu força e motivação, ao longo de jovem, foi sempre o exemplo do padre que marcou bastante*. O padre não só como um exemplo de ativista social, mas também pastoral. Uma pessoa que ao mesmo tempo ajuda os outros, uma pessoa que é [...] algo a mais.

Neste pequeno trecho estão expressos alguns elementos importantes para a análise. O primeiro, como já supracitado, refere-se ao “desejo de ser padre [que] perpassa desde criança”, apontando a característica de propriedade íntima da vocação sacerdotal. O segundo elemento, visto no item anterior, refere-se ao papel da família, especialmente a figura da mãe, no *despertar* vocacional. E, o terceiro elemento e que passaremos a analisar, é o da figura social do padre como referência para muitos jovens.

A importância da figura social do padre se intensifica ainda mais se considerarmos as pequenas comunidades do interior. Como são poucas as instituições presentes nessas comunidades, torna-se difícil participar da vida coletiva, ser social, sem ser católico “praticante”. Este pertencimento, o ser “praticante”, pode variar muito dependendo do contexto, de outro modo, pode ser desde aquele que vai a missa esporadicamente, quanto àquele que assume funções específicas em alguma pastoral ou movimento religioso. O interessante é que alguma afinidade, maior ou menos, acaba se estabelecendo com a Igreja, possibilitando a socialização num determinado meio social. Inversamente, em comunidades católicas, posicionar-se contra ou ser inerte à realidade religiosa pode ser um problema para inserção social do sujeito. Como afirmaria James (2001), a crença se torna uma realidade “premente, viva e forçosa”, ou seja, ela se apresenta de tal forma que exige um posicionamento daqueles que estão inseridos dentro de um meio social perpassado pelo religioso. Até mesmo o querer se manter inerte, este já um tipo de posicionamento e possui suas consequências. De qualquer forma, nestes contextos, o padre é percebido e reverenciado como elemento que congrega e torna possível a vida social, o que pode despertar em muitos garotos, o desejo de ser igual a ele (TAGLIAVINI, 1990, p. 43).

Nesta perspectiva é que Philippe Cibois analisa os escritos de Charles Suaud sobre o processo de recrutamento em Vendée, na França. Para Cibois, há geralmente duas fases para o trabalho de inculcação vocacional: a primeira está ligada ao reconhecimento dos sinais da vocação, e, a segunda, é o trabalho do seminário menor propriamente dito. Em Vendée, região tradicionalmente católica e organizada a partir das atividades rurais, a Igreja tinha o monopólio no ensino e na organização social da comunidade. A partir disto, os padres facilmente interpelam os jovens meninos o questionamento sobre eles se tornarem padres também, isto considerando suas qualidades e comportamentos, e, sobretudo, o seminário como possibilidade de ascensão social. No entanto,

quando o sacerdote perde o lugar central que ele ocupava na sociedade de Vendée, quando mais o sistema de ensino superior se torna normal, a diminuição dos seminários menores é uma “crise de vocações”, porque não há mais incorporação do *habitus* e o grupo social dos padres não pode acontecer novamente (CIBOIS, 2009, p. 2).

Uma possibilidade de contornar a situação é o padre que se se torna amigo das crianças e dos jovens, ou seja, se torna também um dos melhores promotores vocacionais, pois através dessa convivência estrita, muitos meninos elegem o padre como um ideal de vida. É através de um processo de identificação entre o jovem e seu amigo padre que muitos buscam o seminário. Para estas pessoas “O sacerdócio, não é algo abstrato, mas uma pessoa concreta” (TAGLIAVINI, op. cit., p. 44). Se na perspectiva nativa a vocação é algo íntimo e dado por Deus, analisando o processo formativo, percebemos que a presença do padre é uma forma de *despertar* aquilo que foi dado por Deus.

No entanto, para além de instigar o ingresso no seminário, é o padre que em algumas vezes articula as possibilidades do ingresso do jovem na instituição. Esta realidade é percebida na trajetória de um seminarista de Blumenau que, antes de entrar no seminário, residiu dois anos na casa paroquial e lá trabalhou como secretário. Este seminarista nasceu numa cidade de interior, numa família de poucos recursos, onde a mãe era faxineira e o pai pedreiro. Dessa forma, ele parou de estudar no ensino fundamental para ajudar a mãe nos cuidados com o seu irmão menor. Somente mais tarde é que ele terminou o ensino fundamental e, com a ajuda, principalmente financeira, de um padre que era seu amigo, ele conseguiu entrar no seminário. Percebemos na sua trajetória como o ingresso no seminário foi

parte de um processo de identificação com a figura social do padre e de ascensão social. Assim ele descreve sua decisão:

A minha experiência foi bastante comovente porque na verdade eu demorei cinco anos para decidir o que eu queria de fato. Eu morei dois anos com um padre, ele me ajudou bastante e ainda me ajuda hoje. Fui incentivado por vários padres, minha família também me incentivou. Estes dois anos que eu morei com este padre, ele me mostrou bastante o ritmo do seminário. É um ritmo que se deve estudar e que se deve rezar bastante. Ele me fez lembrar e ver que eu iria encontrar muitas dificuldades, no sentido de ter que escutar os outros que iriam morar comigo, de dever pensar nos outros; mas mostrou as coisas boas no seminário, principalmente de amadurecer a vocação. Eu fui morar com ele porque eu não tinha feito o ensino fundamental normal, porque tinha que ajudar a minha mãe a cuidar do meu irmão enquanto ela trabalhava como faxineira. Só mais tarde, em um ano eu fiz um processo de aceleração que possibilitou o término dos meus estudos. Depois que eu terminei estas aulas, eu pensei em entrar no seminário, mas na época eu não tinha nenhum trabalho na Igreja, na minha paróquia. Então eu pensei em morar com ele antes, porque ele foi meu pároco antes, eu o ajudava antes e ele sempre me incentivou e me ajudou. Lá em aprendi bastante coisa sobre o seminário, a relação entre os seminaristas e os padres. Essa convivência.

Percebemos no relato deste seminarista que o padre foi o viés que ele encontrou para entrar no seminário, bem como o modo de articular recursos financeiros que possibilitassem o seu ingresso na instituição, considerando que sua família não o podia manter financeiramente. Durante a entrevista, ele relata que enquanto residiu e trabalhou como secretário na paróquia, ele conseguiu economizar dinheiro que foi utilizado depois que entrou no seminário para seus gastos pessoais, enquanto que as mensalidades do seminário eram pagas por esse padre e alguns *benfeitores* da paróquia. Conforme veremos no segundo capítulo, os gastos no seminário que se constituem desde as mensalidades, variando para cada diocese, bem como outros gastos, com roupas, materiais escolares, livros, e produtos de higiene pessoal, são articulados por diversos agentes (parentes, amigos, padres, comunidades). De certa forma, ao mesmo tempo em que *despertam* a vocação, estas pessoas se tornam responsáveis pela manutenção dos seminaristas.

Soma-se a isto, o fato de que a multiplicação dos seminários implicou no aumento de reitores e formadores por dioceses, e as turmas de seminaristas ficaram menores. Dessa forma, o tratamento personalizado que é muitas vezes conferido às famílias dos vocacionados “cativando os que já são cativos”, como diria Tagliavini, é outra forma de flexibilizar a família para que deixe o filho sair de casa e ingressar na instituição.

Neste sentido, percebemos que a figura do padre se torna central para o desenvolvimento de muitas trajetórias. Além da motivação que surge por “achar bonito o jeito do padre, o jeito que ele celebra, o modo como fala e guia o povo”, ou seja, a representação do padre na vida social das comunidades, além disto, percebemos também alguns mecanismos que são articulados para que além de conhecer o seminário e seu funcionamento, possam haver condições do jovem ingressar e permanecer na instituição.

3.3 O grupo de coroinhas

Outro elemento que auxilia no recrutamento é o grupo de coroinhas. Este grupo se torna, em alguns casos, um pré-seminário, ou seja, enquanto fazem os *estágios*, muitos são os que passam a desenvolver as atividades enquanto coroinhas dentro da comunidade. Mas também, de modo contrário, muitos vão fazer os *estágios* porque já participavam da Igreja enquanto coroinhas. Assim, *estágios* e grupo de coroinhas são ambientes sociais que se inter-relacionam. É o que podemos perceber na entrevista com um seminarista de Tubarão:

Minha família sempre foi muito participativa na igreja, e eu participava também. Eu sempre era coroinha, desde pequeno. E isso sempre me questionava sobre a possibilidade de ser padre. Mas no início eu não queria aceitar. Acho porque eu tinha vergonha. Com o tempo, eu sei que fui perdendo essa vergonha. Acho que foi porque fiquei como coroinha, daí o pessoal já falava que eu iria ser padre.

Os ambientes de socialização das crianças na Igreja também são mecanismos importantes quando se refere ao recrutamento para o seminário. Além de formarem seus grupos de amigos na escola, parte deste mesmo grupo acaba, muitas vezes, frequentando a mesma etapa da catequese na Igreja e, um convidando o outro, unem-se para compor o grupo de coroinhas.

A participação no grupo de coroinhas ocorre a partir de algo não planejado, “irrefletido”, no sentido de participar porque os outros, os amigos, também estão no grupo. É dentro do grupo de coroinhas que se abre a reflexão sobre o

mundo religioso, especificamente para se tornar um padre, no caso dos meninos. Dessa maneira, entendemos o relato de um seminarista de Tubarão:

Era uma missa de manhã, domingo de manhã, no final da missa, ele [o padre] avisou que teria um encontro com os coroinhas. Mas eu não queria, nem pensava em ser coroinha. Então, depois da missa, eu fui na casa da minha tia, mas ela tinha esquecido os óculos dela na Igreja. Então nós voltamos buscar. E lá estava tendo a reunião dos coroinhas, e eles me convidaram. Mas de início eu não queria, porque eu tinha muita vergonha. Mas eles começaram a insistir e, tinha um pessoal lá que era meu amigo, que estudava comigo. Assim, eu acabei aceitando. Lembro que foi meu primeiro contato, entrei no grupo e fiquei durante dois anos. Quando eu era coroinha eu já cogitava em ser padre. Mas quando eu saí do grupo de coroinhas, por causa do meu trabalho, a ideia de ser padre quase se apagou. Na verdade essa ideia voltou somente no ensino médio quando os padres foram fazer palestras lá na escola.

Neste trecho percebemos que o fator preponderante para ingressar no grupo de coroinhas foi a amizade – “tinha um pessoal lá que era meu amigo”. De maneira quase involuntária, segundo o entrevistado, é que ele acabou entrando no grupo, mas lá permaneceu por dois anos. Assim, os amigos são fundamentais, na maioria dos casos, para entrar no grupo de coroinhas. O maior ou menor interesse pela vida religiosa, como vemos, depende em muito da participação das atividades do grupo, visto que são acompanhados pelo próprio padre. A saída do grupo pode representar, na maioria dos casos, não só um distanciamento da Igreja, mas também um *desestímulo vocacional*, que, no caso supracitado, só foi superado quando reaparece a figura do padre.

Uma vez no grupo, a aproximação com a figura do padre é muito mais intensa, e é geralmente através dele que aparece o questionamento sobre o ingresso no seminário. Quanto ao fator da amizade e da figura do padre, assim expressa um seminarista de Blumenau:

A idéia de entrar no seminário foi uma coisa muito rápida. Eu estava no grupo de coroinhas e tinha dois meninos que queriam entrar no seminário, e dois que eu conhecia já lá da escola tinham entrado. Um dia o padre chamou os dois que queriam entrar, mas que ainda estavam com os coroinhas, eu lembro que estava nós três. Nós éramos muito amigos, estávamos sempre juntos. O padre disse: “Eu quero conversar com vocês dois a respeito do seminário.” Então os dois olharam para mim e disseram: “Vem junto né?”. Resumindo, eu acabei entrando no seminário e os dois não. (risos). Mas era bem legal ser coroinha, a gente fazia os trabalhos litúrgicos e o mais legal era que a era uma coisa de amigos.

Se por um lado é a amizade que faz entrar no grupo dos coroinhas, não é ela que permanece no momento da decisão vocacional. Uma possibilidade disto é a

constante afirmação que se faz da vocação como algo particular, individual e que por isso deve se ter é a realização pessoal quando do momento das decisões que circundam este tema. A entrada no grupo representa uma possibilidade real de entrar no seminário. Assim relata um seminarista de Joinville:

No colégio eu escutei eles [os colegas da catequese] falando sobre os coroinhas. Eles estavam falando de uma reunião que ia ter, e começaram a conversa do grupo dos coroinhas. E eu de lado, mas eu queria escutar. Daí eu peguei e falei: “ahh, eu vou querer ser coroinha também.” Mas um deles me disse: “O que? Você acha que é bem assim ser coroinha?”. Eu lembro que na hora eu fiquei muito bravo, mas pensei: “Já que é assim, eles vão ver!”. Passado uns dias, na catequese, eu lembro que chegou outra catequista para falar para a minha catequista. Ela disse assim: “Pra que?”. E a outra: “Para a reunião dos coroinhas.” Daí foi aí que eu entro. Porque daí eu perguntei se teria reunião dos coroinhas naquele dia. Ela me disse que sim e perguntou se eu queria participar, se queria ser coroinha. Eu perguntei: “Mas eu posso?”. Ela disse que podia. Meu, foi a maior alegria para mim. Parecia coisa do outro mundo. Foi a primeira coisa que eu me lembro de algo que parecia impossível e eu consegui. Lembro que cheguei em casa e chorei, chorei... Daí eu fiquei cinco ano de coroinha. Na época eu nem sabia direito o que era padre, e missa, e tals...mas eu achava aquilo muito bonito. Mas lembro que depois disso as coisas caminharam. Eu comecei ajudar mais a Igreja e aquilo tudo estava virando minha casa. Era casa, escola e Igreja.

Segundo esta entrevista, percebemos como o fato de fazer parte do grupo de coroinhas era, para as crianças, possibilidade de pertencimento em algum grupo. A exclusão do grupo, o estar por fora, gerava esta inquietação no seminarista entrevistado, pois, mesmo que não estivessem mais na Igreja ou na catequese, muito do que se conversam era sobre as atividades que eram feitas entre os coroinhas. Este pertencimento se torna evidente quando um colega da turma o questiona: “O que? Você acha que é bem assim ser coroinha?”. É aceitando isto como um desafio que ele, através da catequista, consegue entrar e participar do grupo. Isto se torna o viés encontrado para aumentar o seu *engajamento* nos trabalhos dentro da Igreja, sendo que “depois disso as coisas caminharam”.

Podemos, com o que foi exposto até o momento, perceber diferentes técnicas e instrumentos utilizados para a divulgação vocacional e dos seminários. Estes mecanismos são favoráveis aos *despertar* da vocação, visto que muitos se

sentirão estimulados a responder positivamente o *chamado*, considerando a função tão nobre e respeitada que se cria acerca da figura do padre.

Quando da análise do desenvolvimento dos seminários católicos no Brasil, especificamente em Santa Catarina, percebemos que estes sofreram forte influência por diferentes movimentos religiosos que foram tidos como eminentemente plurais. Se os seminários sofreram estas mudanças, tanto organizacional quanto estrutural, temos que considerar que as formas de recrutamentos também se modificaram a fim de atender a nova demanda de sujeitos religiosos. Por outro lado, a figura do padre, a influência da família e a socialização entre os amigos continuam sendo vieses para entrar no seminário.

A partir da criação das novas dioceses, aumentando o número de seminários implantados em Santa Catarina, e a própria etapa de filosofia e de teologia que passaram a serem feitas no Estado, fez com que os jovens candidatos ao sacerdócio tivessem contato mais próximo com estas instituições religiosas. De outro modo, ter algum conhecido ou amigo padre, possuir na família ou no grupo de amigos alguém que tenha passado por um seminário, tornaram-se realidades comuns para muitos rapazes, e assim como os seminários se tornaram mais próximos, as possibilidades de entrar no seminário se tornaram mais concretas, principalmente pelo incentivo dos sujeitos acima mencionados. Talvez aqui esteja uma explicação possível para o aumento significativo de ordenações nos últimos anos para os padres diocesanos. A princípio, a estratégia de modificação estrutural da Igreja, multiplicando o número de dioceses e o número de seminários, bem com inserir os cursos de filosofia e teologia no próprio Estado catarinense, tem de alguma forma aumentado o número daqueles que ingressando nos institutos seculares, aderem à vida sacerdotal. Por outro lado, e como passaremos a ver a seguir, a realidade da nova configuração familiar, o êxodo rural e a carência financeira foram e são realidades com as quais a Igreja negocia constantemente para conseguir seminaristas.

CAPÍTULO II

1. Considerações iniciais

Neste segundo capítulo exploraremos os aspectos econômicos envolvidos no processo formativo de um seminarista, vez que há inúmeros motivos que influenciam a saída de um filho homem do núcleo familiar sendo um deles as questões financeiras. Considerando o que foi apresentado no capítulo anterior, principalmente: a multiplicação do número de seminários a partir de 1950, a diminuição do número de católicos que hoje representam pouco mais de 60%, o aumento no número de padres que na última década cresceu mais de 35%, a industrialização e o êxodo rural, a ampliação no número de escolas e universidades, a reconfiguração familiar caracterizada pela diminuição da prole. Considerando esta nova organização social e o modo da Igreja se inserir nela, é possível perceber como isto influencia na *caminhada vocacional* e na construção da vocação. Por exemplo, pensarmos a situação econômica brasileira há umas três décadas atrás, em se tratando de famílias rurais, onde a herança (terra) era limitada e os herdeiros eram em grande quantidade, alguns preferiam abrir mão de um capital econômico (material) que poderia ser alcançado pela herança, por um capital simbólico e cultural alcançado pelos longos anos de estudos dentro de uma instituição religiosa.

Atualmente, este percurso desde a saída de casa, o ingresso e permanência na instituição, a ordenação ou a saída do seminário continua envolvendo um processo complexo de trocas de bens materiais e simbólicos que vai muito além da opção de aquisição de um patrimônio cultural em detrimento da acumulação de um patrimônio material. Principalmente se considerarmos a partir do ingresso numa instituição religiosa, neste caso dos diocesanos, ocorre acumulação de bem materiais, possibilitando, juntamente com a ascensão social, o acúmulo de capital simbólico e econômico simultaneamente. Neste sentido, a adesão pela vocação sacerdotal implica numa opção profissional, possibilitando a independência financeira do sujeito que se submete a este processo formativo.

A partir da análise dos dados de campo, um das dificuldades que os sujeitos pesquisados apontavam para o processo formativo era a dependência material em relação à família, benfeitores, padres e paróquias de origem e às quais eles criavam vínculos enquanto se preparavam intelectualmente durante os cursos de filosofia e teologia. O problema aparece justamente no lapso temporal entre optar por uma vocação onde o sucesso profissional é na maioria das vezes certo e o tempo despendido no processo formativo até chegar nesta independência financeira.

O fato de estarem impossibilitados pela instituição durante os oito anos de estudos de assumirem uma profissão ou algum trabalho que poderia auxiliá-los na própria manutenção, faz com que muitos seminaristas se sintam incomodados por dependerem de outras pessoas para se sustentarem financeiramente. Se por um lado esta insatisfação pode ser explicada por uma análise de gênero, aonde a masculinidade é posta à prova pela impossibilidade de trabalhar e pela fragilidade financeira, pois a partir da década de 1960 a masculinidade hegemônica projetava homens que

deveriam se mostrar sempre fortes e capazes, devendo ter envolvimento com o trabalho. Neste processo, o trabalho aparecia como fonte básica de autorrealização. [...]. O masculino, o trabalho e a paternidade reforçavam-se mutuamente, garantindo e consolidando o modelo de autoridade e de poder a ser desempenhado pelos homens (MATOS, 2001, p. 51).

Aceitar doações (dons, dádivas) para se manter financeiramente dentro da instituição, cria uma posição de dependência do seminaristas, visto que o dar ressalta a superioridade de quem dá em detrimento daquele que recebe. Para os seminaristas, receber doações é aceitar uma posição de inferioridade (pelo menos momentânea). Esta inferioridade pode ser compreendida como um desafio à própria honra desses jovens. Conforme afirma Bourdieu (2002, p. 14),

O desafio propriamente dito, e também a ofensa, supõe, como o dom, a escolha de disputar um jogo determinado conforme certas regras. O dom é um desafio que honra aquele a quem se endereça, ao mesmo tempo que põe à prova o seu ponto de honra; conseqüentemente, do mesmo modo que aquele que ofende um homem incapaz de ripostar¹⁴ se desonra a si

¹⁴ A opção por manter o termo “ripostar” se dá pelo fato de ele significar, primeiramente, a capacidade de se repelir, no jogo de esgrima, a estocada do adversário, ou seja, com isto, ao mesmo tempo em que o termo significa “responder, replicar”, o uso de “ripostar” remete ao conceito de “jogo”, tão caro na teoria bourdieusiana.

próprio, também ofende aquele que faz um dom excessivo, excluindo a possibilidade de um contradom.

O fato de entrarem num jogo, estando, *a priori*, numa relação de dependência, faz questionar o próprio ponto de honra daquele que aceita entrar no jogo. De outro modo, manifestar-se contra qualquer tipo de pretensão de superioridade (ibid., p. 9) faz com que, mesmo aceitando as regras do jogo, os seminaristas se sintam muitas vezes insatisfeitos com aquela situação. Porém, uma vez no jogo, uma vez aceito o sistema de troca, não importa o que se faça, qualquer atitude pode ser tida como uma reposta (contradom) ao dom que foi dado.

A pretensão deste capítulo é problematizar como que durante o processo formativo desses jovens existe um número significativo de pessoas que se envolve ou são envolvidas para a manutenção financeira deles dentro do Seminário. A partir das relações que essas pessoas estabelecem com esses jovens, nós buscaremos mapear um sistema de trocas que ocorre entre estes sujeitos, implicando, geralmente, bens materiais de um lado (dinheiro, roupa, comida, viagens, etc.), que são dados pelas famílias, padres, paróquias, comunidades e *madrinhas*; e, que são, por sua vez, trocados ou recompensados por bens simbólicos ou pequenas dádivas (visitas, cartões, orações, etc.) ofertados pelos seminaristas.

Como já salientava Malinowski acerca do sistema *kula*, na ocorrência de troca de bens materiais não ocorre somente troca de coisas, de objetos, de bens da cultura material. Os bens que circulam nestas relações são também de outras ordens, como afirma o etnógrafo

o *Kula* está relacionado à troca de riquezas e de objetos de utilidade e constitui, portanto, uma instituição econômica; [...]. A troca cerimonial dos artigos um pelo outro é o aspecto fundamental e central do *Kula*. [...]. Paralelamente à troca ritual dos colares pelos braceletes, os nativos realizam um comércio comum, [...] no fim de contas, não só os objetos da cultura material, mas também costumes, canções, temas artísticos e influências culturais gerais também viajam ao longo das rotas do *Kula* (MALINOWSKI, 1976, p. 75).

Aprimorando as ideias apontadas por Malinowski e conferindo um caráter teórico àquelas etnografias, Marcel Mauss possibilita pensar um sistema de troca simbólica generalizada em que destaca leis de reciprocidade – “dar, receber e retribuir” - que são próprios não só dos trobriandeses, mas de todas as culturas. Dessa forma, “ao aprofundar uma postura crítica em relação à filosofia, adotando a

etnografia, abrindo-se para as sociedades não-ocidentais e assumindo cada vez mais a comparação” (LANNA, 2000, p. 173) Mauss, em seu *Ensaio sobre a dívida*, coloca a possibilidade de se pensar

conclusões de certo modo arqueológicas sobre a natureza das transações humanas nas sociedades que nos cercam ou que imediatamente nos precederam. Descreveremos os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades que são, não privadas de mercados econômicos como se afirmou – pois o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida-, mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercados, e antes de sua principal invenção, a moeda propriamente dita; [...] acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades (MAUSS, 2003, p. 188-189).

Marcel Mauss analisa as dídivas inseridas no contexto social e percebe que o que circula não são apenas as coisas, mas os próprios sujeitos. Dessa forma, os sujeitos, suas almas para usar o termo nativo, e as coisas se misturam neste sistema de trocas. De outro modo, ““dar e receber” implica não só uma troca material mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas” (LANNA, 2000, p. 176).

Não obstante, Mauss observa que a dívida implica no mínimo em duas consequências: se por um lado elas são feitas de forma voluntárias, por outro lado, elas se tornam movimentos obrigatórios e coercitivos. Neste mesma perspectiva,

Tão próximo da ideologia da generosidade e do altruísmo, o ato de dar, mostra-nos Mauss, não é um ato desinteressado. O ato de dar pode assim se associar em maior ou menor grau a uma ideologia da generosidade, mas não existe a dívida sem a expectativa da retribuição (LANNA, loc. cit.).

A partir das contribuições teóricas de Marcel Maus, desenvolvidas e criticadas posteriormente por Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu e outros antropólogos e sociólogos é que nós traçaremos o norte referencial para pensar as relações estabelecidas no processo de formação dos seminaristas e que tangenciam os aspectos econômicos.

Dessa forma, analisares primeiro como se dá a relação econômica, financeira, dentro do núcleo familiar antes do jovem entrar no seminário. Para tanto, problematizo, por um lado, a origem geográfica e social dos seminaristas considerando a atividade profissional dos pais e familiares próximos e, por outro

ladro, considerado quais as especificidades do ingresso daqueles que tinham algum vínculo empregatício ou de trabalho informal e que conseguiam, por vezes, alguma autonomia financeira ou ainda contribuir para a manutenção da família antes de ingressar na instituição.

Num segundo momento, analiso quais as pessoas que estão envolvidas no ingresso do jovem no seminário bem como os mecanismos que são articulados para mantê-lo financeiramente na instituição. Com isto, é possível observar como que no decorrer desse processo vão surgindo alguns mecanismos que são articulados pelos próprios seminaristas para conseguirem independência financeira, ao menos em relação às suas famílias. Destaca-se aqui os trabalhos pastorais que são desenvolvidos nas comunidades católicas durante os finais de semana; o envolvimento da paróquia de origem do próprio seminarista para pagar as despesas; bem como a importância das *madrinhas* no que se refere aos gastos com as mensalidades e inclusive aos gastos pessoais (compras de produtos de higiene, roupas, remédios, materiais escolares).

Por fim, o dom, assim como o desafio, é considerado a partir da exigência de uma resposta. Especificamente, o dom implica no surgimento de um contradom, na ausência do contradom ou, inclusive, na recusa do contradom (BOURDIEU, 2002, p. 15). Dessa forma, questiona-se: quais as possibilidades de saída do sistema e quais os efeitos que surgem com a interrupção da reciprocidade (considerando, especificamente, o tempo que se demora para retribuir e as incertezas que surgem). Se por um lado, há aqueles que se ordenam padres, veremos que mesmo assim as trocas continuam, vez que a figura do padre é significativa para aqueles que o ajudaram durante o tempo de seminário; por outro lado, e é o que acontece na maioria das vezes, a saída do seminário torna-se uma situação complexa vez que implica no desequilíbrio do sistema (se é que há algum equilíbrio) e na sua quebra; assim: sair não implica necessariamente romper com o sistema? É possível continuar as trocas a partir da posição de ex-seminarista?

2. O sistema de dídivas a partir de três trajetórias

No intuito de melhor compreender e analisar a teoria da dádiva que subsiste às decisões vocacionais, passaremos a descrição das trajetórias de três seminaristas: Rafael, André e Pedro, que pertencem, respectivamente, às dioceses de Blumenau, Caçador e Tubarão. A escolha destas três trajetórias foi motivada a partir das próprias entrevistas, vez que ressaltavam sobremaneira como as questões, muitas vezes dificuldades, financeiras influenciavam no *caminho vocacional*, e também por serem elas trajetórias distintas umas das outras, mas com interfaces semelhantes.

2.1. Rafael: entre o futebol e a vida religiosa

Rafael, 18 anos, era um dos seminaristas da Diocese de Blumenau que estavam na etapa da filosofia no primeiro semestre de 2011. Ele é natural de Timbó, cidade com pouco mais de 30 mil habitantes, colonizada por alemães e italianos, na qual a economia é baseada na indústria e comércio. Seu pai, natural do oeste catarinense, migrou para Timbó aproximadamente há 25 anos, época em que a industrialização e o êxodo rural ainda tinham impulso no Brasil, buscando melhores condições de vida, vez que não conseguia mais subsistir com os trabalhos desenvolvidos no oeste de Santa Catarina como produtor de fumo.

Migrando para Timbó, o pai de Rafael conseguiu um trabalho como pedreiro e, paralelamente para aumentar a renda familiar, desenvolvia trabalhos de eletricitista, sendo que esta última função ele exerce até os dias de hoje. Foi lá também que conheceu e se casou com a mãe do seminarista, que, vindo do interior de Paraná, passou a trabalhar numa escola como auxiliar de serviços gerais.

Desta família de migrantes nasceram quatro filhos, duas mulheres e dois homens, sendo que Rafael é o mais novo de todos. Descendentes de famílias católicas, seu pai participava como ministro da Eucaristia e sua mãe era catequista.

Considerando que, quando tinha pouco mais de sete anos, todos os seus irmãos já tinham casado e saído de casa, Rafael continuou acompanhando seus pais nos compromissos religiosos. Desta vez então, ele próprio assumiu os serviços de coroinha durante as celebrações da Missa nos finais de semana. A partir deste *engajamento* na Igreja, especificamente com o grupo de coroinhas, é que ele destaca a influência para entrar no seminário (cf. “O grupo de coroinhas” capítulo I).

A partir dos oito anos, enquanto era coroinha, ele ingressou numa escola de futebol. Aos treze anos, foi selecionado para ingressar no time profissional de futebol mirim do Grêmio. Neste período, enquanto participava dos treinos, ele continuou como coroinha, aonde conheceu alguns seminaristas da diocese e passou a frequentar os estágios vocacionais no Seminário Menor de Blumenau. Enquanto decidia entre o futebol e a vida religiosa, ele conseguiu um trabalho num mercado como repositor de estoque. Este foi o modo como encontrou para arrecadar dinheiro e poder comprar as chuteiras para treinar no time mirim, uma vez que as condições financeiras dos pais não o permitiam.

A decisão de entrar no seminário foi comunicada por Rafael quando tinha 14 anos. Neste período ele estava concluindo o ensino fundamental e também estava participando do processo seletivo para ingresso no time profissional do Grêmio em Porto Alegre. Nas entrevistas ele destaca que todos ficaram espantados porque as chances de ele entrar para o time do Grêmio eram grandes. No entanto, optou pelo ingresso no seminário.

Durante os primeiros anos de seminário quem se responsabilizou com as mensalidades pagas ao Seminário foram seus pais. Somente no terceiro ano é que Rafael passou a contar com a ajuda mensal da sua *capela* de origem. Mesmo que esta ajuda não cobrisse todos os gastos, ela já minimizava os gastos dispensados pela família. No entanto, com o seu ingresso no seminário da etapa da filosofia é que aumentaram as doações. Agora além de ganhar um *ofertório* da sua *comunidade* de origem, ele também recebe contribuições da *comunidade* em que faz *pastoral*, e de alguns benfeitores que contribuem com ele.

2.2. André: da roça ao seminário

André é da Diocese de Caçador, nascido numa comunidade rural com aproximadamente 40 famílias, na cidade de Timbó Grande, a qual possui pouco mais de seis mil habitantes, sendo que a principal fonte econômica é o cultivo e extração de madeira, principalmente do *Pinus*, que hoje cobre mais da metade do território municipal.

Descendente de poloneses, na sua infância André participava da Igreja Católica do Rito Ucraniano. No entanto, como a distância para chegar até a igreja era grande, começaram a participar da Igreja Católica do Rito Romano. Atualmente, sua família busca conservar alguns traços culturais dos ucranianos, especificamente quanto à necessidade de falar em ucraniano quando está em casa, principalmente se for para rezar junto com seus pais. Porém, como relata, atualmente quase toda a sua família frequenta a Igreja Católica Romana, enquanto que somente um casal de tios participa da Igreja do Rito Ucraniano.

Filho de pais agricultores, seu pai mantinha uma agricultura de subsistência produzindo basicamente milho e feijão para o consumo próprio, sendo que a produção excedente era destinada a venda entre os vizinhos. O milho, por sua vez, era produzido em maior quantidade para servir como alimentos para as vacas. Estas, por sua vez, produziam o leite para consumo da família, bem como para a produção de queijos caseiros que sua mãe destinava a venda ou troca de alimentos com outras vizinhas e, o restante do leite, era posto a venda para um laticínio localizado no centro da cidade. No entanto, com o aumento da fiscalização para o comércio do leite, tornou-se inviável se adequarem às novas normas. Dessa maneira, diminuindo a produção de leite e sendo desnecessário o cultivo em grande quantidade de milho, seu pai passou a trabalhar numa empreiteira para plantação e manejo de reflorestamentos de pinus e eucaliptos.

Único filho homem, André possui mais duas irmãs, uma de 19 anos e outra de 21, enquanto que ele está com 20 anos. De acordo com seu relato, e como acontece na maior parte das famílias camponesas, André e as irmãs iam para a escola localizada no centro da cidade (aproximadamente 30 km de distância da sua casa) no período da manhã. Durante a tarde ele ajudava o pai na plantação e cultivo

do milho e feijão, enquanto suas duas outras irmãs auxiliavam sua mãe nos serviços da casa e na produção do leite.

Quanto estava com 15 anos, André ingressou no ensino médio, e como os seus estudos passaram a ser feitos à noite, tinha mais tempo para auxiliar o pai na agricultura durante o dia. No entanto, neste mesmo período ele, a convite do seu pároco (cf. “O padre”, capítulo I), passou a cogitar a possibilidade de entrar no seminário. Dessa maneira, aceitou o convite do padre para ir conhecer o Seminário Menor de Caçador e lá fez seu primeiro estágio vocacional. Periodicamente, no mínimo três vezes ao ano, André relatou que visitava e ficava alguns dias no seminário realizando os seus *estágios*. Estas experiências se repetiram até terminar o ensino médio no final de 2008, quando decidiu ingressar no seminário.

Assim, aos 18 anos, André ingressou no Seminário em Caçador, como já tinha cursado o ensino médio, ingressou na fase chamada de propedêutico. O propedêutico, como descrito, é um ano de preparação que ocorre entre o ensino médio e o curso de filosofia, conforme o nome indica, é uma introdutória aos estudos filosóficos. Esta fase ocorre na maioria das dioceses, no entanto, há casos, como o foi o de Rafael que ela não é obrigatória.

Em 2009, André cursou o propedêutico na cidade de Caçador. Durante este período seus pais foram os responsáveis para pagar a mensalidade, que na época era de 200 reais e também eram eles que financiavam seus gastos pessoais. Em 2010, quando ingressou na Sefisc em Brusque, a mensalidade aumentou para 250 reais. Porém, agora quem contribui para cobrir estes gastos é a sua paróquia de origem e uma *madrinha* que o ajuda mensalmente.

2.3. Pedro: da cidade para o seminário

Pedro é natural da cidade de Tubarão, tem 22 anos e está no sétimo ano de seminário. Nascido numa cidade com aproximadamente 100 mil habitantes, onde a economia é baseada no comércio e na indústria que são referência no Estado.

Além deste contato com o meio urbano, destaca-se que, diferentemente de Rafael e de André, Pedro não teve contato direto com as comunidades camponesas.

Seu pai, também natural da cidade de Tubarão onde ainda hoje reside praticamente toda a família paterna e materna, trabalha numa empresa de transportes coletivos como motorista de ônibus há aproximadamente 20 anos. Sua mãe, primeiro era diarista e, paralelamente, trabalhava como costureira na própria casa para conseguir aumentar a renda da família. No entanto, há uns três anos, ela começou a trabalhar na mesma empresa que seu pai. Sendo o filho mais velho, Pedro possui uma irmã dois anos mais nova que ele e que ainda mora com seus pais.

De uma família católica, Pedro ressalta a importância que as festas religiosas nas comunidades açorianas do sul do Estado tiveram no seu interesse pelo mundo religioso. Aponta, mais especificamente, a importância de dois tios que pertenciam ao movimento católico Legião de Maria e que o motivaram para o ingresso no Seminário, que ocorreu com seus quinze anos, no Seminário Menor de Tubarão. O fato de o seminário estar localizado na mesma cidade onde moram seus pais, o deixou mais tranquilo no início, principalmente por continuar estudando no mesmo colégio que sua irmã. Como destacou na entrevista, além de poder ver a irmã praticamente todos os dias, seus pais o visitavam toda segunda-feira no seminário, quando a missa era aberta à comunidade.

Nos três primeiros anos, enquanto Pedro cursava o ensino médio, quem pagava as mensalidades do seminário eram seus pais. Como a renda familiar era baixa para arcar com todas as despesas, eles articulavam anualmente uma rifa para contribuir com o seminário. Esta rifa era feita pelo próprio Seminário e cada seminarista deveria se comprometer em vender uma quantidade “x” de bilhetes até completar o valor correspondente à mensalidade, que na época era 200 reais. Quem preferisse podia pagar a mensalidade antecipadamente, sem precisar se comprometer em vender as rifas. Obviamente, como explicou o seminarista, isto dificilmente acontecia, primeiro porque a cada bilhete vendido era um valor a menos que os pais precisavam desembolsar; segundo, porque os bilhetes que não conseguiam vender, eles mesmos compravam e ainda tinham a possibilidade de ganhar algum dos prêmios.

De outro modo, assim que entrou no propedêutico, ainda na cidade de Tubarão, seu pároco e a paróquia passaram a pagar parte da mensalidade, a outra

parte continuava sendo subsidiada pelos pais. Foi então que, somente com o ingresso na filosofia, a paróquia e alguns benfeitores se comprometeram em pagar integralmente as mensalidades do seminarista. Atualmente, além do pároco e da paróquia, há ainda algumas *madrinhas* que auxiliam diretamente o seminarista com seus gastos pessoais, com presentes (roupas, computador, celular, etc.), passagens para visitar a família, dentre outros gastos pessoais.

3. A família: reprodução social e aspectos econômicos

Poderíamos descrever outras trajetórias, cada qual com suas especificidades. No entanto, penso que a análise destas três, anteriormente expostas, seja suficiente para destacarmos quais os agentes, os dons, contradons, os princípios e as consequências que estão implicados neste sistema de troca de bens simbólicos e econômicos. Além disto, estas três trajetórias expõem como as transformações estruturais e organizacionais na Igreja e na sociedade brasileira são atuantes no processo de recrutamento e permanência do seminarista no seminário, ou seja, como que a multiplicação de dioceses e seminários, a maior acessibilidade aos seminários, a reorganização da estrutura familiar devida a diminuição da prole são alguns dos fatores subjacentes à *decisão vocacional*.

A partir das incursões a campo e como revelam as trajetórias anteriormente explanadas, percebemos que a maioria dos jovens que estão no seminário provém de uma camada populacional com poucas condições financeiras. Geralmente são filhos de operários, agricultores, autônomos, vendedores, ou profissões similares, que possibilitam reunir recursos financeiros apenas para a subsistência familiar. Se por um lado eles provêm de lugares diferentes, do campo, da cidade ou de uma família que migrou do campo para a cidade, como é o caso de André, Pedro e Rafael, respectivamente; por outro lado, a dimensão financeira familiar é sempre uma realidade delicada e gera problemas quando se deparam com a saída de um filho de casa.

Segundo Marilda da Silva, pesquisadora da Fundação Universitária da Região de Blumenau (Furb), é necessário estar atento para o fato de que, diferente

de algumas regiões brasileiras e considerando a geografia desnivelada do Estado Catarinense, inexistia na região o latifúndio. No máximo, existiam no oeste do Estado grandes propriedades rurais que eram destinadas à criação de gado, dispensando em parte a mão-de-obra. Em contrapartida, havia uma quantidade significativa de pequenos produtores rurais que se aglomeravam em determinadas glebas. Assim,

A própria lógica interna da pequena propriedade estimula a emigração. Alguns devem sair para que a propriedade e a família que lhe corresponde possam permanecer. É a própria emigração que constitui o futuro possível para quem fica. [...]. A tradição emigratória do campesinato se acha embutida, na própria tradição sucessória do campesinato: os que não herdaram migram (SILVA, 2000, p. 5).

Em certa medida, esta lógica do campesinato e da migração devido à divisão da herança funcionou por um determinado tempo, inclusive no Estado catarinense, conforme podemos desprender da trajetória de Rafael, na qual o seu pai foi um dos que tiveram que optar pela migração vindo se estabelecer em Timbó, cidade pertencente à Diocese de Blumenau, no intuito de “tentar a vida” em outro lugar, vez que a propriedade estava se tornando demasiada pequena para ele e seus irmãos. No entanto, tal explicação se torna claudicante frente à configuração familiar atual.

Conforme afirma Valmor Stropasolas, professor de Ciências Humanas na UFSC, em sua recente pesquisa sobre a representação do casamento entre jovens no oeste catarinense

Se, antigamente, a norma a ser seguida era a constituição de famílias numerosas – simbolizadas particularmente nos retratos encontrados nas paredes ou no imaginário das antigas gerações de descendentes de italiano –, recentemente, a partir de estratégias e iniciativas ‘rebeldes’ das próprias mulheres, elaboram-se novos conceitos limitando a prole à sustentabilidade da família, cujos indicadores são construídos com a participação decisiva da mãe (2004, p. 254).

Se até duas décadas atrás era comum alguns filhos saírem para que aqueles que ficassem pudessem herdar e continuar a reprodução da família, hoje o problema é outro. Nos três casos relatados, que revelam a maioria das trajetórias vocacionais, os seminaristas pertencem a famílias com uma prole reduzida (de dois a quatro filhos). Não obstante, são os únicos filhos homens, como era o caso de

André e Pedro, ou então são os filhos mais novos e os únicos a estarem morando com os pais, como relata Rafael.

O fato de ser o membro masculino da prole fazia com que recaísse sobre eles a responsabilidade de continuarem a reproduzir (através do sobrenome, do trabalho, da propriedade, de novos membros) a herança familiar. Destaca-se que a lógica operante, principalmente nas famílias camponesas é aquela na qual a mulher, a filha, sai para constituir família, enquanto que o homem, o filho, deve permanecer e agregar outras mulheres de outras famílias para continuar a descendência.

Esta lógica é sinalizada por Bourdieu (1979, p. 24), ao afirmar que

os agentes que opõem a mais fraca resistência às forças de atração externas, que percebem mais cedo e melhor que os outros as vantagens associadas à emigração, são os menos ligados objetiva e subjetivamente à terra e à casa pelo fato de serem mulheres, filhos caçulas ou pobres.

Indica neste mesmo sentido os dados coletados por Stropasolas (2004, p. 254) com famílias rurais, no qual percebeu que

o processo sucessório e, de certa forma, toda a organização do processo de trabalho são enviesados contra a mulher. Nas regiões coloniais em que predomina a agricultura familiar, verifica-se um padrão a respeito da sucessão nas propriedades rurais. Esse padrão comporta variações e exceções, mas são principalmente os filhos homens que herdam a terra, enquanto as mulheres se tornam agricultoras por casamento.

Extrapolando estas considerações não somente para o meio rural, mas abrangendo inclusive os outros ambientes familiares, percebemos que romper com este direito, ou até mesmo um dever de herdar a terra e os capitais familiares, não foi algo tão simples nos três casos, como relata Rafael:

Meu pai e minha mãe nunca me renegaram nada, mesmo quando foi para entrar no seminário. Quando eu comentei os meus irmãos me renegaram no começo, falaram né: “Pô, o filho mais novo né?”.

Especificamente no caso de Rafael, o que estava em jogo não era somente entrar no seminário, mas também abrir mão da oportunidade de uma carreira aparentemente promissora, ou seja, ser um jogador de futebol. Este problema foi verbalizado, por exemplo, pelo seu próprio irmão. Como afirma:

Meu irmão gostava de futebol, mas ele teve problema no joelho, e cedo ainda, com dezoito anos ele teve que parar de jogar, e como ele acompanhava e gostava dos meus jogos, viu que estava dando certo, estava todo mundo pensando que pelo fato de eu ter passado [nos primeiros testes], então eu ia continuar. Eu não tinha brecado tudo por causa do seminário, tanto que continuei trabalhando, mas quando decidi que não queria mais ficar no futebol e liguei para o técnico, todos ficaram espantados. No início ninguém queria acreditar que eu estava abrindo mão daquela oportunidade. Diziam: “Meu, olha aí, em cinco anos você vai estar ganhando tudo o que você quiser, o mínimo que você pegar é o Grêmio, ou seja, vai estar ganhando uns bons mil por mês. Com quinze anos já vai estar ganhando isto”. Confesso que por este sentido, foi difícil largar tudo e escolher ficar aqui.

Percebemos que o aspecto financeiro foi questionamento explícito à decisão de Rafael, considerando as dificuldades de sua família, ele tinha a sua frente uma oportunidade interessante profissionalmente e almejada por muitos garotos de sua idade. Por outro lado, a proposta posta pela presença dos seminaristas na pastoral e pelos estágios vocacionais também era interessante, trazendo não somente estabilidade, mas também ascensão social. Surgiam aqui duas possibilidades profissionais: por um lado ele podia optar entrar no seminário, continuar os estudos e ter uma vida profissional estável. Por outro, ele já estava encaminhado para ter uma vida profissional enquanto jogador, sendo que os retornos financeiros eram mais rápidos e interessantes do que o seminário, principalmente para alguém provindo de uma família com poucas condições econômicas.

Além disto, recaía sobre ele a responsabilidade de continuar um projeto não alcançado pelo irmão mais velho. Ou seja, ele era a única possibilidade de continuar um objetivo começado pelo irmão, mas que devido um problema no joelho, tinha sido obrigado a interromper os treinos de futebol. Vemos, assim, que a expectativa da família em relação ao futuro profissional do caçula e a condição financeira naquele momento, são duas dimensões que, interligadas, estão presentes no momento de decidir pelo ingresso no seminário. Neste sentido, a manutenção da família está ligada não somente aos aspectos biológicos, mas inclusive às relações estabelecidas entre os agentes envolvidos no mesmo contexto e às suas condições econômicas, bem como aos valores simbólicos internalizados pelos sujeitos.

Como afirma Bourdieu (1989, p. 396) acerca da reprodução familiar,

Uma vez que a família possui o controle integral de um patrimônio constituído por uma empresa agrícola, industrial ou comercial, as estratégias pelas quais ela visa assegurar sua própria reprodução (estratégias matrimoniais, estratégias de fecundidade, estratégias

educativas, estratégias de sucessão) tendem a se subordinar às estratégias propriamente econômicas, visando assegurar a reprodução do capital econômico.

Durante as pesquisas de campo, Rafael reforçou as implicações da dimensão financeira quando apontou outros motivos que o forçaram a rever a opção pelo futebol. O primeiro se refere à instabilidade profissional: percebendo a realidade do irmão, ele constatava que por mais promissora que fosse a carreira de jogador, ela também possuía os seus riscos. Não obstante, os retornos financeiros almejados por aqueles que entram no futebol não são tão rápidos assim. Rafael tinha consciência disto, tanto que afirmou que uma vez teve que cancelar sua participação num jogo porque não tinha conseguido comprar a chuteira e pagar a mensalidade da escola de futebol. Se fosse para o Grêmio, ele teria que conseguir patrocinadores e isto seria um processo complexo e até mesmo demorado. Além disto, entrando no Grêmio, Rafael teria que se mudar para Porto Alegre, ou seja, a distância entre ele e seus pais seria grande, principalmente para uma jovem de 15 anos. Os gastos que ele teria no início com viagens, jogos, roupas, seriam grandes e seus pais não conseguiriam arcar tudo sozinho. Então, conversando com seus pais, eles começaram a impor barreiras para que ele escolhesse algo que fosse mais próximo de casa. No limite, percebemos que as questões financeiras foram decisivas para a sua opção vocacional.

De outro modo, percebemos esta dimensão na trajetória de André. Único filho homem de agricultores, tendo mais duas irmãs, recaía sobre ele a responsabilidade de continuar a reprodução da família, principalmente dando continuidade aos trabalhos agrícolas desenvolvidos pelo pai com a produção de milho e feijão.

No caso de André, o seminário ficava longe de sua comunidade de origem, agora mesmo, estando em Brusque, considerando a distância e os gastos com passagem, ele consegue visitar seus pais somente duas vezes ao ano (férias escolares de julho e dezembro). Percebemos que este distanciamento da família implica no desequilíbrio da reprodução social da mesma, gerando despesas que não estavam previstas no orçamento familiar e, sobretudo, perdendo-se um membro que auxiliava no sustento econômico. Considerando isto, assim como os pais de Rafael fizeram quando ele estava para ir para Porto Alegre, o pai de André o presenteou

com uma moto, no intuito de que ele ficasse mais um tempo em casa. Conforme seu relato:

Mesmo antes de fazer os estágios, eu sempre falava para o pai que eu queria uma moto. E ele dizia: “Ainda não, um dia vai sobrar dinheiro, agora é complicado, e então [quando puder] a gente compra.” Daí foi que meio ano antes de entrar para o seminário, ele disse: “Então, nós vamos comprar a moto e você tendo esta moto você vai esquecer de ir para o seminário”. Assim, ele não me proibia, mas a ideia dele era que eu ficasse mais um ano lá para ajudar no trabalho, na lavoura. Mas ele fez a coisa errada, ele comprou em julho e até dezembro eu já tinha matado a vontade de ficar andando de moto.

Como visto, se em contraste com a história do pai de Rafael, agora os motivos para migrar do campo para a cidade, no caso para o seminário, são outros. Se antes era necessário sair de casa para poder deixar que a família se reproduza, agora a saída de casa pode gerar um desequilíbrio para quem fica. No caso de André, ele era o único filho homem, ou seja, caberia a ele suceder o pai nos serviços pesados para a manutenção da família camponesa, ele era o membro que daria continuidade à reprodução familiar.

A necessidade que continuar ajudando o pai na lavoura também está no presente ofertado pelo pai de André, a moto. Ao presentear o filho com a moto que ele tanto queria, seu pai estava colocando-o num sistema de dádivas à qual a retribuição de André seria a de ficar pelo menos mais um ano na lavoura. Não obstante, André opta por quebrar este sistema de dádiva, e sem desconsiderar todas as dificuldades financeiras da família, entra no seminário. Observamos, por outro lado, que sua decisão implicou não somente a perda de um membro na produção econômica familiar, e que seu pai queria garantir através do presente, mas também na despesa da mensalidade do seminário com a qual seus pais passaram a pagar. Conforme ele afirma:

Mas eles sempre falaram, faça o que é melhor para você. Não me obrigaram a vir e não me proibiram também. E no que depender da gente pode deixar que a gente vai se esforçar. Na questão financeira que tem necessidade também, eles falavam. E a princípio, eu sabia que era complicado ir para o seminário porque era difícil sobrar uns duzentos ou trezentos reais por mês lá na lavoura. Mas agora estando aqui eu percebo a mão divina, porque é a providência é quem resolve.

Corroborando neste sentido, nós podemos analisar a trajetória do Pedro. Estando no segundo ano do curso de filosofia, Pedro já está há seis anos no processo formativo religioso. Como anteriormente explanado, tendo em vista a sua

idade, ele não podia ajudar seu pai na empresa de ônibus e nem sua mãe que na época era diarista. No entanto, sair de casa implicava, como no caso de André e Rafael, em ser o único filho homem que estava deixando o núcleo familiar.

Ele afirma que no início foi muito difícil para seus pais, sendo que o que facilitou era o fato do seminário ser na mesma cidade onde morava, Tubarão. Com isto podia ver seus pais toda semana, além de manter contato com sua irmã quase que diariamente, uma vez que estudava na mesma escola que ela. Conforme expõe:

Meu pai e minha mãe aceitaram tranquilo desde o início, não colocaram objeções. Mas eu percebi que no início quando eu entrei no seminário, foi um processo um pouco difícil para eles porque eu sou o filho homem da casa, então isso mexeu um pouco, principalmente com minha mãe. Depois eu fiquei sabendo por minha irmã que eles sentiram muito e as primeiras semanas foram bem difíceis.

Novamente aqui o fato de ser o único filho homem torna problemática a saída de casa. Não obstante, Pedro sabia que em breve iria começar a trabalhar e passaria a contribuir com o sustento da casa, neste sentido, ele se questionava sobre os problemas financeiros enfrentados pela família e como poderia contribuir se ficasse, ou, o que implicaria a sua saída, vez que aumentariam os gastos.

Destas três narrativas que nos mostram como se articulam os processos para o ingresso de um jovem no seminário, nós percebemos que há duas problemáticas principais e que se entrelaçam: a reprodução social da família e a manutenção financeira. A saída de um filho homem, diferente de outras épocas em que a prole era maior, põe a família em desequilíbrio quanto a sua reprodução vez que geralmente é o único filho homem, ou o mais novo, que está morando com os pais.

Este questionamento vem acompanhado da questão financeira. No campo, por exemplo, a saída do filho implica na perda de um membro que já auxiliava na produção agrícola dos pais. Dessa forma, economicamente falando, além de ficar com um membro a menos, a família passa a sustenta-lo numa instituição que o impossibilita trabalhar. De outro viés, na cidade, a saída de um filho homem implica a perda de um futuro membro economicamente ativo, e gastos a mais para mantê-lo no seminário.

Esta problemática já foi apontada por Moura (1978), em *Os herdeiros da terra*, estudo feito sobre a divisão e a herança da terra em Minas Gerais. Era muito comum que, onde havia uma prole muito numerosa, alguns filhos saíssem de cada

para “tentar a vida na cidade”. A problemática surgia quando, por um lado, a saída de alguns facilitava a divisão da herança, mas, por outro, ela prejudicava quem ficava, pois acarretava na diminuição da mão-de-obra. Nos casos aqui analisados, percebemos que a diminuição da mão-de-obra, juntamente com as dificuldades financeiras, são os principais problemas enfrentados pelas famílias dos seminaristas quando estes decidem entrar no seminário, colocando em questão a reprodução social da própria família.

3.1. A família e o ingresso no Seminário

Após enfrentar as problemáticas anteriormente expostas, os jovens que querem entrar no seminário se deparam com um novo desafio: o pagamento das mensalidades? A partir deste mesmo questionamento nativo é que pretendo descrever os agentes que se envolvem no processo de formação sacerdotal, buscando perceber como é que se envolvem, e, além disto, ressaltar quais os princípios que estão subjacentes a estas relações e quais as consequências que isto acarreta à decisão vocacional.

Ao ingressarem no seminário, os seminaristas passam a pagar mensalmente uma quantia em dinheiro para a instituição. Esta quantia, pode variar conforme cada diocese e conforme a etapa da formação em que está o seminarista (o menor valor que encontrei era de R\$150 no seminário menor e o maior era de R\$ 400 quando já estavam na etapa da teologia). Geralmente este valor aumenta a cada ano que se avança na formação, e é pago inicialmente pela própria família dos seminaristas. Somente com o decorrer da *caminhada* é que outras pessoas se envolvem ou são envolvidas no processo formativo e contribuem para o pagamento.

Miriam Grossi (1990; 1995), em sua pesquisa sobre a vida religiosa feminina em Santa Catarina faz uma análise da construção da vocação religiosa a partir de três perspectivas: o das próprias freiras, o da Igreja e o das famílias das freiras, que eram em sua maioria camponesas. Partindo de uma análise do dote que era dado pelas famílias para o ingresso da filha no convento, Grossi (1990, p. 49 et seq.) afirma que

Sob o ângulo da congregação, o dote servia no passado para produzir algumas demarcações simbólicas das futuras freiras. [...]. Hoje, o dote pode servir, segundo o discurso oficial de algumas congregações, para pagar as despesas com a escolarização e alimentação da menina. Mas, em realidade, o dote serve, e tem funcionado, como estímulo compulsório para que a filha possa adaptar-se a viver fora do mundo rural. [Pois], o dote em dinheiro devia ser devolvido para a freira caso ela abandonasse mais tarde a vida conventual, o que garantiria a sobrevivência na cidade.

Com crise das vocações vivenciada na década de 1970, o dote sofreu uma diminuição de valor, mas, conforme afirma a antropóloga, “Por menor que seja a quantia em dinheiro que a menina traga, o dote ainda parece ser uma *exigência ritual fundamental* para ingressar numa instituição” (loc. cit. – grifo nosso). A partir destas reflexões sobre esse “ritual fundamental” podemos iniciar a discussão acerca das mensalidades pagas pelos seminaristas à instituição.

Não obstante, a partir de um viés histórico e jurídico dos contratos de dote, podemos afirmar que

Os dotes foram, a partir do século XV, e com maior evidência no século XVI, com o advento da era capitalista, uma indispensável fonte de recursos para a subsistência dos conventos. A partir desta altura, a filosofia do dinheiro, considerado como um bem, a sua exploração, ou as diversas formas de o obter, generalizou-se, e as comunidades religiosas não foram alheias ao fenómeno; ainda que constituído em rendas, como capital, o dinheiro era produtivo, daí que as comunidades religiosas fundadas na Idade Moderna, nos séculos XVI e XVII, dependam da constituição de rendas, e os dotes, obrigatórios desde essas alturas, disso são testemunha (CONDE, 2006, p. 348).

Dessa maneira, o dote deve ser compreendido como uma tríplice exigência material por parte das casas religiosas, a saber: o dote propriamente dito e que era contratado quando do ingresso no convento; as pensões que envolviam alimentos, dinheiro, festas, e que eram dadas periodicamente; e, por fim, o enxoval, que consistia basicamente em roupas de cama e pessoais. Ressalta-se que o dote, assim como as mensalidades, por mais que seja uma exigência das instituições imposta aos ingressantes, é mesclado ao discurso da apologia à pobreza evangélica e à vida pobre, ou seja, o dote/mensalidade entra na lógica da gratuidade obrigatória, da oferta espontânea e necessária (CONDE, 2006, *passim*).

Mesmo considerando “a dificuldade de estabelecermos conexões históricas, [isto] não nos impede de buscarmos conexões lógicas entre elas” (LANNA, 2000, p. 181). Considerando os valores pagos mensalmente, o discurso

oficial reproduzido pelos padres formadores é de que aquele é um *valor simbólico* e que tem por objetivo o comprometimento tanto do seminarista quanto da sua família com o processo formativo ao qual ele se submete. Conforme afirmou o padre reitor do Seminário Menor de Rio do Sul: “O valor que pagam aqui é, antes de tudo, uma forma que a família tem para participar na formação do filho. Porque o que pagam, mal cobre a despesa com os estudos”. Por outro lado, este *valor simbólico* é cobrado indistintamente a todos os seminaristas. Como afirmou Grossi, torna-se uma “exigência ritual fundamental” para o ingresso no Seminário, ou seja, é uma forma de participação aparentemente livre e espontânea, mas que acaba sendo imposta pela instituição.

Nos casos em que as famílias não têm condições para pagar toda a mensalidade, desenvolvem-se alguns mecanismos para arrecadar dinheiro e auxiliar os seminaristas. Este foi o caso de Pedro, sabendo que o ingresso no seminário implicava em despesas para os pais que não tinham condições de pagar, ele participou de uma rifa como forma de arrecadar dinheiro, assim relata sua experiência:

Quando eu entrei no seminário foi difícil porque minha família é de classe baixa, então foi muito difícil no início. Mas depois com a Igreja, principalmente a minha paróquia, ela se comprometeu em me ajudar e, por mês, eles me auxiliavam com uma parcela. E o povo também. E a minha própria família, algumas parentes meus ajudaram. Mas eu percebi que a medida que se persevera na caminhada a ajuda começa a aumentar. É meio paradoxo, porque acho que deveria ser ao contrário, porque quando a gente entra é uma experiência meio difícil, mas não. Daí no começo eu tive que fazer rifas e tudo isso. Mas não, foi justamente ao contrário, agora que a gente está avançando na caminhada, as ajudas começaram a aumentar a tal ponto de que algumas vezes eu ter tanto que nem preciso mais.

A rifa foi um meio encontrado por Pedro para se manter financeiramente dentro do seminário. Na realidade, este meio é utilizado por várias dioceses catarinenses como um modo de financiar os estudos dos seminaristas, principalmente nos seminários menores. É a própria instituição que organiza os prêmios para rifar e confecciona os blocos/bilhetes para vender. Novamente aqui, a contribuição espontânea das famílias se torna um ato obrigatório, pois, se não possuem dinheiro para o pagamento da mensalidade, não podem, por sua vez, se eximirem do compromisso de vender as rifas do seminário.

Neste mesmo sentido está a trajetória de Rafael, pois, além de ter que sair do trabalho como repositor que ele tinha no mercado, agora seriam os seus pais

que passariam a pagar as mensalidades. Sabendo das condições financeiras de seus pais, ele relata outro tipo de mecanismo do qual se utilizou para arrecadar dinheiro e benfeitorias para entrar no seminário:

No dia do meu aniversário, uma quinta-feira antes de entrar, eu não tinha nada de dinheiro para entrar no seminário. Na quinta-feira o meu pároco me chamou, me deu 200 reais. Olha a divina providência aí. Daí tu pensa, de onde é que vem isso, o que me leva uma pessoa me chamar, e eu não tinha pedido ajuda para ninguém, e os meus pais estavam meio complicados financeiramente. E daí, já no sábado, eles [a paróquia] fizeram uma festa para o meu aniversário que era no domingo. A minha capela fez, devia ter umas 70 pessoas, ganhei muita coisa, assim, eu jamais sonhava, porque era uma capela muito simples.

Porém, nesta mesma entrevista, Rafael comenta que seu pároco sabia das suas necessidades financeiras, sendo que foi ele que organizou a festa de aniversário do seminarista para arrecadar mantimentos para que ele pudesse entrar no seminário. Se por um lado esta festa o auxiliou na arrecadação de bens materiais para se manter dentro da instituição, quem acabou se responsabilizando pelo pagamento das mensalidades foram os seus pais, conforme afirma:

Meus pais pagaram o seminário no início, agora eu tenho benfeitores. Mas já no terceiro ano de Menor, meu pároco me chamou e falou que a capela tinha que me ajudar, porque se ele tá sendo padre não é para os pais dele. Daí ele sugeriu que a capela desse cem reais por mês, a mensalidade era 175 e mais os gastos pessoais, mas ajudava. Não era uma coisa assim que pagava tudo, mas ajudou. Mas este ano, o Pe. Valdecir [vigário paroquial] deu um empurrão e disse: “Bom, agora a faculdade, é correria, a comunidade tem que ajudar mais”. E agora eu ganho um ofertório da minha comunidade todo mês, no caso, a minha comunidade está ajudando muito. As vezes acontece na pastoral que uma senhora vem e diz: “ahh, toma uns vinte reais para comprar o que você tá precisando.” Mas fixo é a capela, que eu tenho fixo e posso confiar todo mês é a minha capela.

Tanto na narrativa de Pedro quanto na de Rafael, percebemos que as mensalidades, como os demais gastos que os seminaristas possuem dentro do seminário, são responsabilidades da família. Quando a família não possui condições financeiras para subsidiar o jovem que saiu de casa, mecanismos são articulados para arrecadação de dinheiro e outros bens materiais (roupas, perfumes, material escolar, computador, produtos de higiene, etc.). No entanto, tais mecanismos não retiram da família a responsabilidade de manter o filho que ingressou na instituição.

Esta mesma problemática nós percebemos a partir da experiência de André:

Então, eles [os pais] já haviam proposto quanto ao fato de que se eu entrar no seminário, não é por falta de dinheiro que você vai deixar de ser padre. Claro, tem os gastos, mas em últimos casos eles sempre vão dar um jeito. No início a nossa mensalidade lá era uma pequena contribuição de duzentos reais, coisa que o pai e a mãe pagavam. Agora vindo para cá [para Brusque] teve um aumento de cinquenta reais. Mas esse mesmo padre, que me levou para o seminário, um pouco antes de ele falecer, ele falou para uma senhora que era para me dar uma ajuda financeira. Então hoje eu tenho essa senhora que me ajuda com a mensalidade e ainda as vezes me dá um pouco mais para eu comprar as coisas pessoais. As vezes até além daquilo que eu preciso, as vezes até sobra, ocupo para meus gastos e ainda sobra um pouco.

Desta entrevista, assim como as de Rafael e Pedro, nós percebemos aspectos em comum e que indicam possibilidades de análises acerca da construção da vocação sacerdotal e das influências nas decisões vocacionais. Primeiro, o tempo é um fator fundamental para decidir quem entra no sistema de dádivas, quem contribui com o seminarista.

Conforme destaca Bourdieu (1996, p. 12 et seq.) a questão temporal é subjacente à existência do sistema de trocas. O tempo gera incerteza quanto a retribuição do dom, mas também gerando a reciprocidade ele possibilita ressaltar o desinteresse nas contribuições. É neste interesse desinteressado que se estabelecem as relações de dom e contradom, percebe-se que “a lógica da troca de dons leva a produzir relações duráveis, que as teorias econômicas baseadas em uma antropologia a-histórica não podem compreender. [Além disto], a pressa exagerada em cumprir uma obrigação é uma espécie de ingratidão”.

Em relação ao aspecto temporal, este pode ser entendido a partir de duas perspectivas. A primeira, à medida que o tempo de seminário vai aumentando, o sistema de troca vai se ampliando para que outras pessoas também possam entrar no jogo. Nos primeiros anos de seminário, quem contribui efetivamente para pagar as mensalidades são os membros da própria família. Por mais que existam outros mecanismos (rifas, festas) para arrecadar bens materiais para a manutenção dos seminaristas, é sobre a família que recai a responsabilidade de manter o filho fora de casa, conforme afirma André: “em últimos casos, eles sempre vão dar um jeito”.

No entanto, quando ocorre o ingresso no propedêutico, na filosofia ou teologia, ou seja, a cada ano que se passa e a ordenação se torna mais próxima, o número de pessoas que contribui aumenta assim como aumenta os dons recebidos. Geralmente, motivados pelo pároco do seminarista, aparece a figura da capela ou paróquia como ajuda com uma quantia em dinheiro mensalmente. Muitas vezes, ocorre de aparecer a figura da comunidade, do povo. Por fim, surge outra figura

conhecida pelos seminaristas e que passa a ter uma relação pessoal com o formando, é a *madrinha*. Esta, a convite de algum padre ou do próprio seminarista, contribui tanto com dinheiro quanto com roupas, produtos de higiene, presentes, para o seminarista. A relação que se estabelece entre *madrinha* e seminarista é mais personalizada do que aquela estabelecida com a paróquia ou com a comunidade.

Com isto, aparece a segunda perspectiva em que podemos analisar o tempo neste sistema de trocas, é o da demora em retribuir o presente. Dessa forma, iremos perceber que dependendo de cada agente envolvido no sistema de troca, várias são as formas e os tempos que possibilitam ofertar o contradom. Por outro lado, isto coloca outro problema para o seminarista: como e quando sair do sistema. Se muitos enfatizam que no início da *caminhada* a dificuldade era se manter financeiramente, agora reconhecem que a dificuldade não é mais estritamente financeira, vez que afirmam que o que ganham é além do que gastam; no termos enfatizados por André: “as vezes até sobra, ocupo para meus gastos e ainda sobra um pouco”, bem como Pedro: “agora que a gente está avançando na caminhada, as ajudas começaram a aumentar a tal ponto de que algumas vezes eu ter tanto que nem preciso mais”.

A dificuldade que aparece agora é como sair da dependência (compromisso, reciprocidade) que se estabelecesse com aqueles que contribuem com o seminarista. Antes, porém, passemos a uma análise específica sobre os agentes envolvidos neste sistema, para após problematizarmos os princípios e as consequências daí decorrentes.

4. O padre, a paróquia e a comunidade

A partir do que foi exposto, percebemos que existem três agentes que aparecem na articulação para arrecadação de dinheiro ou mantimentos para manutenção financeira do seminarista, são eles: o padre, a paróquia ou comunidade e as *madrinhas*.

O padre, geralmente o pároco da paróquia a qual o seminarista pertencia, é em alguns casos o responsável pelo ingresso do seminarista na instituição. Se em

alguns casos ele mesmo presenteia o seminarista com dinheiro, na maioria das vezes ele passa a exercer a de função de articulador de benfeitores para o jovem. É o padre quem articula a paróquia ou a comunidade para que contribua com o seminarista nas suas despesas. Aqui é necessário uma distinção terminológica entre paróquia e comunidade: na trajetória de Rafael, por exemplo, quando ele utiliza o termo capela (que podemos traduzir por paróquia, termo utilizado por André), ele se refere especificamente à estrutura administrativa da comunidade, ou seja, à estrutura e organização da Igreja Católica numa determinada região, podendo sim incluir alguns fiéis. Ocorre que nesses casos, é o padre juntamente com líderes das comunidades *sugere* que a paróquia passe a contribuir com o seminarista. Esta *sugestão* é relativa, afinal o padre está numa posição estrutural superior aos demais membros e líderes da comunidade. Por sua vez, manter esta determinação do padre no nível da *sugestão* permite reforçar a gratuidade e espontaneidade que devem caracterizar o dom.

No entanto, quando se utiliza o termo comunidade (ou povo, no caso do Pedro) aí sim se faz referência aos fiéis que participam da Igreja. Ou seja, se por um lado capela e paróquia pode ser tanto a parte administrativa quanto as pessoas que participam da Igreja, por outro lado, comunidade e povo se referem especificamente às pessoas envolvidas na Igreja, sem considerar a parte estrutural da mesma.

Esta distinção terminológica é importante para percebermos como o valor econômico do dom vai se transformando em um valor simbólico, ou melhor, sem perder o valor econômico, passa a ser observado a partir de um valor simbólico. No caso de Rafael, no terceiro ano de seminário era a capela que contribuía, ou seja, era o Conselho de Pastoral da Comunidade ou Paroquial (CPC, CPP) que transferia dinheiro do caixa da Igreja para pagar a mensalidade do seminarista. Este valor era apresentado à comunidade por meio de um balancete contábil mensal. A participação da comunidade acontecia de forma indireta, vez que não tinham uma ação efetiva sobre o dom que era destinado ao Rafael.

No entanto, ao entrar na filosofia, através da *sugestão* do pároco da comunidade, o dom passou a ocorrer de forma diferente. Não era mais a capela que iria contribuir, mas sim a própria comunidade. Resolveram então que passariam a destinar um ofertório mensal para auxiliar o seminarista nas suas despesas. Assim, uma vez por mês, Rafael ia até sua comunidade de origem para auxiliar o padre a presidir a celebração da Missa. Numa das vezes que pude acompanhar Rafael,

durante a celebração, o padre através de uma pequena exortação explicava que a coleta - o ofertório - seria destinado ao seminarista. Enquanto se dava prosseguimento com a missa através do canto de ofertório, as pessoas da comunidade se levantavam de seus bancos para depositarem alimentos, roupas, mas principalmente dinheiro num ambiente preparado previamente na frente da mesa do altar. Era com aqueles dons que Rafael iria passar o mês, até que no mês seguinte ele voltaria a comunidade para dar continuidade ao sistema de troca.

FIGURA 10: *Trabalhos Pastorais* – Encontro com catequistas



Fonte: arquivo pessoal.

Ao passar do dom dado pela capela para o dom dado pela comunidade durante a celebração da Missa no momento do ofertório, percebemos aí uma passagem do dom estritamente econômico para o dom como capital simbólico, mesmo não perdendo o seu aspecto econômico. Na realidade, contrário do “toma lá, da cá” o sistema de dons articulados entre o seminarista e a comunidade exige um lapso temporal entre um e outro, gerando um “ato desinteressado” ou generoso da comunidade de um lado, mas que por outro lado obrigava o seminarista a retribuir este ato através das visitas, do auxílio na missa e do envio de cartas às pessoas que

o ajudam. Configurava-se, com isto, a ambiguidade do sistema de trocas: se por um lado é desinteressado, por outro, ele gera compromisso.

Assim afirma Bourdieu (1996, p. 11):

A economia do dom, ao contrário da economia do “toma lá, dá cá”, baseia-se em uma denegação do econômico (em sentido estrito), em uma recusa da lógica da maximização do lucro econômico, isto é, do espírito de cálculo e da busca exclusiva do interesse material (por oposição ao simbólico), que está inscrito na objetividade das instituições e nas disposições. Ela se organiza visando a acumulação do capital simbólico (como capital de reconhecimento, honra, nobreza etc.), que se efetua, sobretudo, através da transmutação do capital econômico realizada pela alquimia das trocas simbólicas (trocas de dons, de palavras, de desafios e réplicas, de mulheres etc.), e que só é acessível a agentes com disposições adaptadas à lógica do “desinteresse”.

Conforme podemos observar, a cada ano que iria passando as contribuições aumentavam. Primeiro era somente seus pais, depois a comunidade com um valor fixo, depois o ofertório, agora possui ainda os benfeitores. Assim como o número de pessoas envolvidas aumenta, também as contribuições, os dons, vão aumentando e se tornam os mais diversos possíveis. A dádiva, o dom, vai muito além da troca em si (“toma lá, dá cá”), pois não se prende à satisfação pessoal de conseguir algo através de um escambo, da simples troca. A troca aqui é dar de si para outro, sem buscar a primeira vista a retribuição ou vantagem. Conforme afirma Mauss: “Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens – aos outros” (2003, p. 263).

Surge aqui uma problemática que é apontada pelos próprios nativos: o compromisso. Se por um lado a contribuição que era dada pela paróquia era algo certo, mensal, com um valor fixo, ela não gerava tanto comprometimento do seminarista com a *decisão* vocacional, diferentemente, agora, sendo a própria comunidade que contribui com o seminarista, as relações de troca se tornam mais pessoalizadas e intersubjetivas, os sujeitos morais envolvidos passam a ter o mesmo nível para se ripostarem um ao outro. De outro modo, a contribuição da paróquia, enquanto instituição e impessoal, não gerava a possibilidade do contradom direto, por outro lado, com a participação dos próprios fiéis na manutenção financeira coloca o seminarista numa situação perante a qual deve, independentemente do que fizer, apresentar uma resposta ao dom que é dado. No caso, Rafael, além de participar mensalmente de uma Missa com a comunidade,

dedicava parte do seu tempo para visitar algumas famílias, mandava cartões festivos a outras, ou seja, sentia-se no dever de reciprocidade com aqueles que o ajudavam.

Das relações estabelecidas nas comunidades, ou por indicação de algum padre, ou por interesse própria de algumas pessoas, surge outro tipo de pessoa que passa a contribuir com os seminaristas, são *as madrinhas*.

5. As madrinhas

Podemos aqui, a partir do *Ensaio sobre a Dádiva*, pensar uma circulação econômica que ocorre entre o benfeitor, no caso denominado de *padrinho ou madrinha*, que paga a mensalidade ou contribui com dinheiro, roupas, material escolar, e o seminarista, que retribui os benfeitores com pequenos presentes. Segundo Bourdieu (2002, p. 231),

Os pequenos presentes devem ser de fraco valor, portanto fáceis de retribuir, e feitos para ser facilmente retribuídos, mas devem ser frequentes e de algum modo contínuos, o que implica que funcionem mais na lógica da “surpresa” ou da “atenção” (que são também presentes).

Assim, para compreendermos o sistema de troca que implica as necessidades financeiras que surgem como ingresso no seminário, torna-se fundamental pensar este sistema de trocas a partir da figura do benfeitor, que nos termos nativos são traduzidos por *padrinho e madrinha*. A partir dos dados coletados em campo, a figura feminina para esta função é mais comum do que a masculina. O *padrinho* geralmente aparece associado à figura da *madrinha*, sendo que dificilmente ocorre o contrário.

Dessa forma, para efeitos de análise, desconsiderando os aspectos de gênero aqui implicados, percebemos que a figura do *padrinho*, no caso, da *madrinha*, se caracteriza, como afirma Marcos Lanna (2007), através da reciprocidade, da hierarquia e do patrocínio. Além destas três características, Lanna expõem outras considerações sobre o “compadrio”, tais como a distância social e física dos sujeitos envolvidos, as implicações políticas, as relações intra e extrafamiliares que se desenvolvem, ou seja, o autor faz uma relação entre as

esferas religiosa e de parentesco com as esferas políticas e econômicas. No entanto, considerando a especificidade do tema aqui tratado, buscarei fazer algumas considerações sobre as implicações econômicas que surgem desta relação de apadrinhamento do seminarista.

Para Lanna (2007, 125 et seq.) e “de acordo com Mauss, um presente é tudo o que é dado e recebido e cria uma obrigação de reciprocidade. Pode ser uma prestação material ou imaterial, incluindo visitas, hospitalidade, convites, festas e até mesmo homenagens”. No caso dos seminaristas, as retribuições são feitas aos poucos através de pequenas dádivas, como visitas durante as férias, para as *madrinhas* que moram longe, geralmente na paróquia de origem, ou, nos finais de semana, para aquelas *madrinhas* que residem próximas ao seminário ou nas comunidades em que fazem *trabalho pastoral*; alguns enviam cartas, cartões de festas para natal ou páscoa. Alguns enviam as cartas de forma mensal, a fim de que suas *madrinhas* contribuam de forma mensal também.

Vale destacar aqui que o que circula não são somente coisas, mas é o próprio seminarista (enquanto afilhado) que, através das visitas, circula como forma de possibilitar o contradom. De outra forma, “O afilhado é ao mesmo tempo um sujeito que dá e um objeto que circula e, com uma importância muito semelhante aos das mulheres descritas por Lévi-Strauss nas *Formas Elementares do Parentesco*, é um valor simbólico e um transportador de valor” (LANNA, 2007, p. 129). Ou seja, “a vida social não é só circulação de bens, mas também de pessoas, nomes, palavras, visitas, títulos, festas” (Id., 2000, p. 177).

Como os presentes que a *madrinha* dá ao seminarista sempre são maiores do que aqueles que ele retribui, impossibilitando o reembolso integral do dom, o seminarista sempre fica numa posição hierárquica inferior em relação às *madrinhas*. Assim, não é que os padrinhos não exigem reciprocidade, ao contrário, isto implica uma constante tentativa de retribuir algumas coisas que nunca podem ser totalmente correspondidas.

Analisando as expressões “de nada”, “de graça” e “obrigado” é que percebemos os aspectos políticos dessas relações de troca. Ser grato ao dizer “obrigado” significa que se está formalmente no dever de retribuir um favor: “Eu sou obrigado”. A pessoa que fez o favor, portanto, assume uma posição de superioridade, pois quando ela responde “De nada” ela liberta da “obrigação”. Assim, as trocas “De graça” se caracterizam pela reciprocidade e assimetria (LANNA, 2007,

p. 129). Além disto, este sistema de troca assume uma característica de patrocínio. Noutro termo, “Dada a importância para o estabelecimento de laços comunitários, o compadrio é uma das trocas que constituem patrocínio” (Ibid., p. 131). Isto revela o caráter permanente de endividamento daquele que recebe em relação às *madrinhas* que sempre oferecem os dons.

Explanando seu trabalho de campo, Marcos Lanna explicita alguns fatores que devem ser levados em consideração para a escolha dos padrinhos, como a relação deles com a cidade (facilitando ascensão social), o número de afilhados que já possuem e a generosidade. Quanto à generosidade, esta é medida pela quantidade de riqueza que os futuros padrinhos possuem, pois, segundo a concepção exposta pelo antropólogo, se muitos ricos os padrinhos geralmente são poucos generosos. Num certo sentido, isto corrobora afirmação já apresentado por Mauss, pois aquele que entra num sistema de trocas, ao dar alguma coisa, simultaneamente ganha o reconhecimento, este reconhecimento é o reconhecimento social, ou seja, este “ato desinteressado” possibilita o reconhecimento social daquele que dá e o acúmulo de capital simbólico para ele, ou seja, no sentido inverso, não faria sentido alguém que já possui reconhecimento social através do acúmulo de capital econômico lançar mão de investimento num capital simbólico para conseguir aquilo que já possui.

A citação a seguir destaca a circulação de um objeto, uma túnica, que era do seminarista Rafael e que nos pode servir para melhor compreender como se dá a circulação de bens dentro do campo religioso em questão. Assim ele relata:

Esses dias eu fui visitar um senhora que arrumou minha túnica, a minha túnica estava um pouco comprida, e apertando no braço porque eu tinha ganhado ela de um seminarista, e uma catequista tinha uma amiga que era costureira e então ela levou lá para mim. Mas eu até fiquei com um pouco de medo, porque eu tinha ganhado a túnica de um seminarista da diocese, e eu não conhecia quem ela era. Daí na hora de cobrar, ela perguntou para quem era e essa amiga da catequista disse que era para um seminarista, daí ela disse: “Se é para um seminarista então deixa, não vou cobrar, mas eu quero conhecer ele. Daí eu fui lá conhecer ela.

Observamos aqui que o dom dado pelo conserto “gratuito” da túnica foi retribuído, um pouco mais tarde, através de uma visita que Rafael fez à senhora que consertou a túnica para ele. O trabalho feito de forma gratuita pela senhora, exigiu que Rafael fosse fazer uma visita como retribuição pelo mesmo. Ou seja, mais tarde ele devolveu aquilo que ela havia lhe dado. Após esta primeira visita, Rafael relata

que sempre que necessita de algum serviço de costureira, é a ela que ele recorre, buscando, sempre que possível, visitá-la.

A túnica, *per se*, torna-se um objeto interessante para pensar como que pessoas e coisas se misturam no sistema de trocas. Quando ainda estava fazendo estágio, nos seus 14 anos, Rafael conheceu um seminarista chamado José, atualmente seminarista na teologia e que eu tive oportunidade de conhecer quando fui à campo em Florianópolis. Foi por convite e encaminhamento de José que Rafael conheceu o Seminário e fez os estágios. Depois que já estava no seminário, Rafael precisava comprar uma túnica para poder fazer os *trabalhos* na pastoral nos finais de semana. No entanto, ela não tinha dinheiro o suficiente para comprar.

Durante a pastoral, comentando com José desta sua necessidade, Rafael afirmou que ganhou a túnica dele:

Sabe como é tu entrar sem a túnica? A túnica eu não tinha, dai um seminarista [José] que hoje já tá formado, só esperando para ordenar, ele falou assim: “Eu nunca comprei túnica, eu nunca comprei túnica para mim desde que eu entrei no seminário e tu também não vai comprar”.

Observando sua própria trajetória, José percebeu que nunca tinha comprado uma túnica, e agora ele se sentia obrigado a doar a sua própria túnica para Rafael. Ou seja, assim como ele sempre ganhava dos outros as coisas, as mensalidades, a túnica, esta era a sua vez de ser recíproco com tudo aquilo que já tinha ganhado. A túnica, aqui, não era simplesmente um objeto. Vestimenta básica para os trabalhos litúrgicos na pastoral, a túnica representa a própria identidade do seminarista e dos padres, vez que os diferenciavam das outras pessoas na pastoral. Em alguns casos, não se pode comprar a túnica, ela deve ser conquistada através da doação da comunidade ou de outro seminarista, como foi o caso de Rafael.

Neste sentido,

De fato, para Mauss, nas dádivas, não existe nem troca, nem compra. A dádiva e a contradádiva, redescobertas por Mauss, pertencem a uma dialética social e econômica polarizada pelo prestígio e pela honra. Essa polaridade por si só proíbe reduzir o sistema dádiva/contradádiva a uma troca e reduzir o efeito de redobramento da dádiva ao interesse do primeiro doador (SABOURIN, 2008, p. 133).

Podemos problematizar esta necessidade de repassar a túnica a outro seminarista a partir do conceito de *mana*, já analisado no sistema *kula*, ou no *hau* do sistema maori. O *mana* ou o *hau* podem ser entendidos como a força de ser do doador que vai junto com a coisa dada, mas que em determinado momento deve voltar para o doador. Através do *mana* é que podemos compreender o tripartição ética do sistema de dádiva que se configura com “o dar, o receber e o retribuir”. Por isso, “A retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um veículo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio” (Ibid., p. 132).

A reciprocidade ocorre justamente por essa força que vai junto com a coisa dada. Conforme bem se observa:

Pouco importa seu valor, pouco importa sua natureza; podem ser idênticas ou não; o importante é que recorram caminhos inversos ou simétricos, que elas se reproduzam como num espelho; e esta reflexão é o motor oculto dos seus movimentos, inclusive quando são aparentemente livres e gratuitas (TEMPLE e CHABAL, 1995, p. 73).

Neste sentido, aquilo que se recebe, do padre, da família, da comunidade ou dos outros seminaristas, o seminarista também se sente na obrigação de retribuir. Os modos pelos quais isto ocorre são os mais diversos possíveis, mas o importante é que de tempo em tempo a retribuição deve ser feita.

Ocorreu-me, durante a pesquisa, de que este sistema de troca terminava com “o grande contradom”, que seria nada menos que a ordenação. No entanto, percebi que, mesmo após a ordenação, o padre geralmente continua com o sistema de dádivas.

A partir do mesmo princípio do *mana* contido na túnica, acompanhando a preparação de uma ordenação, percebi um impasse que se apresentava para um seminarista que iria ser ordenado: qual túnica usar na missa de ordenação? Durante a semana de preparativos para ordenação de um padre da Diocese de Blumenau, ele recebeu por correspondência uma túnica, da qual era remetente uma das suas *madrinhas* que o auxiliava desde o propedêutico. No entanto, o problema era que ele já havia sido presenteado por sua comunidade de origem com uma túnica para usar durante a celebração de sua ordenação. Neste momento, ele teria que escolher entre uma e outra, ou seja, teria que “recusar” um dos presentes. Ele sabia que qualquer atitude que ele fizesse naquele momento poderia gerar um mal entendido e

quebrar com um dos dois sistemas de troca que ocorria há anos. Era como que escolher entre o sistema estabelecido com a comunidade, ou com a *madrinha*.

A solução articulada pelo padre foi a de usar a túnica da comunidade para a ordenação e, telefonando para sua *madrinha*, a convidou para que estivesse no dia da sua Primeira Missa, onde então usaria a túnica que ela havia enviado por correio. Não bastasse, convidou para que ela mesma entregasse a túnica, durante o canto de ofertório na Missa, levando a túnica até o altar para que ele a usasse durante o ritual da Consagração da Eucaristia.

Observando, a partir dos exemplos da túnica, a relação que se estabelece entre os sujeitos, percebemos que os presentes, os dons envolvidos nos diversos sistemas de trocas que se formam durante o processo formativo, implica reciprocidade do seminarista para com aqueles que o auxiliam. Esta reciprocidade ocorre tanto durante o processo formativo quanto depois de ordenados, como é o caso do padre que após a ordenação sentiu-se na obrigação de usar a túnica ofertada pela *madrinha*.

Não obstante, ocorre que em algumas vezes, os sistemas de trocas são rompidos, estando geralmente associados às desistências dos seminaristas do processo de formação. Dessa forma, questionamos: como ocorre a quebra do sistema e no que isto pode implicar? Quais os meios utilizados por parte dos seminaristas para que interrompam o sistema de trocas que foi estabelecido no decorrer dos anos de seminário? Sair do seminário é o mesmo que romper com o sistema de trocas?

6. A reciprocidade: equilíbrio ou ruptura do sistema

Chegando ao final deste capítulo, percebemos que submeter-se ao processo de formação sacerdotal, ou de inculcação religiosa, implica em problemáticas econômicas que devem ser enfrentadas pelo seminarista. Neste sentido, podemos verificar que a família é a primeira figura social que, junto com o jovem, está relacionada às questões financeiras para o ingresso no seminário.

Quando um jovem decide sair de casa ele, simultaneamente, coloca em desequilíbrio a reprodução social da família e deixa de ser um membro ativo economicamente. Não obstante, ele passa a gerar despesas não previstas no orçamento daqueles que ficam, pois, por mais que existam alguns mecanismos que auxiliam o sustento financeiro do seminarista, é sobre a família que recai a responsabilidade de manter o financeiramente o filho durante os primeiros anos no processo formativo.

Paulatinamente, no decorrer dos anos, mais pessoas vão se envolvendo por “interesse” próprio no auxílio financeiro desses jovens, ou são envolvidas, geralmente por *sugestão* do próprio padre ou por convite (que também é dom) do próprio seminarista. Estas pessoas, geralmente denominadas de *madrinhas*, além de auxiliar os seminaristas com dinheiro, os presenteiam com roupas, computadores, aparelhos eletrônicos, material de higiene, e, em contrapartida, os seminaristas retribuem com visitas, cartões, orações.

Além disto, surgem neste processo a paróquia e a comunidade do próprio jovem formando. Novamente articulada por *sugestão* do pároco, a paróquia, enquanto órgão administrativo, contribui com o seminarista pagando as mensalidades. Aos poucos, quem assume este compromisso é a própria comunidade (o povo), ou seja, são as pessoas mesmos que passam a contribuir, muitas vezes de forma ritualizada, para presentear aquele que está no processo de se tornar padre.

O problema surge justamente pela ampliação do sistema de trocas no qual cada vez mais sujeitos se envolvem, promovendo uma inflação na quantidade de presentes que são dados aos seminaristas (não são poucos os que afirmam que ganham o suficiente e que “às vezes até sobra”). Mas, por outro lado, ocorre um comprometimento cada vez maior em retribuir aquilo que lhe é dado, ou seja, são obrigados a retribuir de alguma forma aquilo que ganham, sendo que a ordenação é um dos presentes esperados pela maioria daqueles que se acham envolvidos no sistema. No entanto, ela mesma não coloca fim no sistema.

Porém, aqui reside o problema, o que fazer quando não se quer continuar no processo de formação? O que acontece se a retribuição deixa de ser feita? Sair do seminário é o mesmo que quebrar com o sistema? Quais as possibilidades para sair do sistema de troca? A saída do seminário gera desequilíbrio nas trocas de dádivas?

Os sujeitos pesquisados possuem consciência desta problemática e procuram solucionar o problema de diversas formas para que consigam sair do sistema sem ficar com a honra estigmatizada. Rafael, por exemplo, ao conversar com sua mãe sobre a vontade de retornar para casa, afirma que poderia contribuir muito mais com a comunidade do que ficando no seminário. Conforme relata:

Eu cheguei a pensar em sair. Então comentei: “Mas mãe eu aprendi tanta coisa lá já, olha a liturgia, do lidando bem, eu vou ajudar um monte na capela se eu sair do seminário agora né?” Dai né, dai veio a mãe: “Mas olha, se tu ficar mais um pouquinho, tu vai poder ajudar muito mais.” Ela falou: “Não tô mandando tu ficar, nem mandando sair, enfim, você sabe que eu nunca te forcei nada.” Daí ela falou que percebeu que eu não estava infeliz lá, que era só coisa de piazinho.

Rafael aponta uma direção interessante, pois, ao tentar sair do seminário, ele buscava ao mesmo tempo manter o sistema de troca de certa forma equilibrado. Percebia que voltar para a comunidade era um meio de ajudar mais, de *contribuir* mais com aqueles que o tinham ajudado até então. Sua mãe, ao contrário, indicada que a ordenação era o presente que todos estão esperando, é após a ordenação que de fato ele poderá retribuir sua comunidade.

Vemos, assim, que a ordenação também não termina com o sistema de troca, vez que você deve continuar sendo recíproco, através do reconhecimento e do respeito com todos os que ajudaram para mantê-lo no seminário, o próprio Rafael indica isto:

Eu quero ser, eu não quero esquecer do meu berço. Se eu manter o que eu sou de casa, por mais que seja complicado, a gente percebe muito que a maioria das pessoas não são assim, eu conheço seminaristas que vieram do nada, famílias super pobres e querem ter do bom e do melhor. Eu não quero ser assim, eu quero lembrar do que eu fui, porque se eu estou ordenando hoje, é porque lá, no meu primeiro dia de filosofia veio um padre e disse, olha eu te dou tanto para tu poder se manter nos estudos. Se eu lembrar que uma capela por mês tá destinando um ofertório, senão eu não consigo me manter aqui, por mais que o financeiro não seja tão importante, ele é necessário. Quero lembrar de que nem tudo foi fácil e sempre teve alguém para me ajudar.

Corroborando com o que indicado por Rafael, percebi em campo esta necessidade de reciprocidade por parte dos padres e ex-seminaristas quanto ao sistema de troca. Enquanto estava em campo numa paróquia em Rio do Sul, acompanhei um padre em algumas celebrações no domingo, ao final do dia, ele me convidou para acompanhá-lo numa visita a uma senhora. Depois da visita ele me esclareceu de que aquela senhora foi sua *madrinha* enquanto era seminarista.

Percebi naquela atitude, assim como em outras e de outros padres, a necessidade do reconhecimento e da reciprocidade do dom através do contradom, no caso uma visita.

Mesmo os ex-seminaristas que encontrei em campo se sentiam obrigados em continuar no sistema de trocas. Muitos deles, como forma de contradom mesmo saindo de seminário, estavam *engajados* na comunidade como líderes de pastoral, de trabalhos comunitários, alguns auxiliavam financeiramente outros seminaristas. De outro modo, podemos perceber que mesmo saindo do seminário, o sistema de dádivas pode continuar, e geralmente continua, entre os sujeitos envolvidos.

No entanto, o equilíbrio estabelecido é totalmente outro. É necessário uma nova configuração do sistema para manter circulando bens econômicos e simbólicos, tanto no caso daqueles que se tornaram padre quanto no caso daqueles que saíram do seminário. Na realidade, devemos questionar se de fato há equilíbrio num sistema de troca que sempre coloca um dos pares em situação de desvantagem e de obrigação para com o outro. Neste sentido, será que não somos nós, enquanto antropólogos, que buscamos a todo preço uma homeostase social, em detrimento dos desequilíbrios que surgem nos diversos contextos sociais? Afinal,

na linha de Mauss e muitos outros, quem dá assume uma posição de superioridade, pois a relação de dom é a fundadora de uma relação social. O desejo de criar em torno de si um grupo de devedores provoca alternância de posições ou, [...], “desequilíbrio alternado”. Como na queda livre que sucede a ascensão, o corpo móvel para por um momento, nas relações de dom e contradom, a dívida se fecha no momento da alternância do seu sentido (VILLELA, 2001, p. 196).

Além disto, há o caso em que sair do seminário gera a ruptura total do sistema. Dessa forma, uma das possibilidades de pesquisa é pensar justamente como que ocorre a ruptura total do sistema e no que isto implica tanto para o ex-seminarista quanto para as paróquias, comunidades, padres, famílias e *madrinhas*. Ou será que “uma vez no *kula* sempre no *kula*?”.

CAPÍTULO III

1. A vocação e a experiência religiosa

A partir do conceito de vocação, tanto na perspectiva nativa quanto analítica, buscamos compreender quais as representações que os sujeitos pesquisados produzem acerca da *decisão vocacional* e as dimensões nela implicadas. Para tanto, perpassamos os aspectos históricos que possibilitaram a atual estrutura e organização dos seminários no Estado de Santa Catarina, enfatizando como ocorre a fase do recrutamento e quais são as estruturas objetivas da realidade social que aparecem nos variados ambientes. Neste sentido, problematizamos, no capítulo anterior, a partir da teoria da dádiva, quais as implicações da dimensão econômica na *caminhada* percorrida por esses jovens desde o recrutamento, passando pelo seminário e até o momento da saída da instituição religiosa - tanto com a ordenação quanto, na maioria das vezes, com a opção por outro projeto de vida.

De outro modo, aceitamos a proposta de Suaud ao afirmar que a vocação é passível de uma análise sociológica, assim como as demais profissões, pois se fundamenta num processo de inculcação religiosa, a partir de um grupo definido, apropriando-se de um discurso já produzido e que passa a reproduzir. Analisando a vocação a partir da estrutura social das sociedades camponesas na França e a partir do acesso à escolarização, Suaud (1974 e 1978) compreende a vocação como um fato social integrado por fatores objetivos, com crenças específicas e com uma lógica própria de imposição. No entanto, sem desconsiderar as contribuições deste tipo de análise objetiva, percebemos que ela não problematiza a dimensão subjetiva dos sujeitos pesquisados, especificamente no que se refere à experiência religiosa.

De outro modo, neste capítulo, questionamos: quais os sentidos conferidos por tais sujeitos a suas experiências religiosas e que possibilitam um modo específico de construção da vocação? Quais as experiências religiosas dos sujeitos que são fundamentais para compreender sua trajetória e que justificam as *decisões vocacionais*? De que modo a dimensão subjetiva pode ser passível de uma

análise antropológica? Do que falamos quando falamos de experiência? Afinal, como a experiência religiosa pode ser utilizada pela antropologia no intuito de compreender o campo analisado?

Além de compreender a vocação religiosa considerando a perspectiva subjetiva dos sujeitos pesquisados, buscaremos demonstrar, usando principalmente com o método praxiológico de Bourdieu, que na realidade não há oposição entre objetividade e subjetividade, buscando superar, assim, a dicotomia por vezes recorrente nos estudos antropológicos.

O *habitus*, conceito presente já na filosofia aristotélica-tomista, é retomado por Bourdieu para analisar o campo sociológico e possibilitar uma análise estrutural sem desconsiderar a contribuição dos agentes para a produção e reprodução do social. Assim,

delineado para transcender a oposição entre objetivismo e subjetivismo: o *habitus* é uma noção *mediadora* que ajuda a romper com a dualidade de sendo comum entre indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade torna-se depositada nas pessoas sob forma de *disposições* duráveis ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam em suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações de seu meio social existente (WACQUANT, 2007, p. 65-66).

A partir do conceito de *habitus*, torna-se possível uma análise da experiência, especificamente da experiência religiosa, para compreensão da vocação desde uma perspectiva das ciências sociais. Com o *habitus* é possível perceber como as práticas (neste caso, as religiosas) realizadas pelos sujeitos contribuem para a reprodução de determinadas estruturas sociais, e, além disto, perceber determinados discursos que são produzidos acerca das experiências religiosas individuais que ora corroboram as estruturas ora vão de encontro destas.

Antes, porém, faz-se necessário uma delimitação do conceito de experiência, para em seguida analisar como é possível perceber o processo de interiorização da exterioridade (e vice-versa) considerando a institucionalização à qual se submetem os seminaristas. Iniciar esta parte da pesquisa afirmando aprioristicamente que para a antropologia, quando da análise do fato religioso ou da experiência religiosa, “é suficiente constatar que existem pessoas e grupos sociais que afirmam viver uma experiência religiosa” (MARTELLI, 1995, p. 135), implicaria

em simplesmente examinar a dimensão social de tal experiência (como se houvesse de fato alguma dimensão social autônoma e independente, concepção já criticada por Latour (2008)). Além de compreender as condições sociais em que tais experiências ocorrem; é necessário problematizar quais as consequências sociais que as experiências religiosas produzem, bem como quais as relações possíveis entre condições sociais e experiência religiosa, para a partir da prática passar do *opus operantum* ao *modus operandi*.

Noutro sentido, podemos a partir de Durkheim compreender esses momentos de experiência como efervescência religiosa. Pois se, a força religiosa é um sentimento que a coletividade inspira a seus membros. Este sentimento é projetado para fora das consciências que o experimentam, e, assim, é objetivado. Para objetivar-se, fixa-se sobre um objeto que então se torna sagrado (DURKHEIM, 2000). Por outro lado, a relação que os sujeitos estabelecem com esses objetos (lugares, pessoas, acontecimentos) sagrados são as mais diversas possíveis. Algumas delas, reconhecidas como momentos de expressão de sentimentos, emoções, gestos, palavras, denominadas de *efervescência religiosa*.

No entanto, por mais que esses momentos de efervescência sejam muitas vezes delimitados espacial e temporalmente, eles não reduzem a experiência religiosa a tais momentos. Ao contrário, apenas apontam parte da dimensão que pode constituir a experiência religiosa e que vai além do rito, dos gestos. Por isso, como sugere Bourdieu (1980), faz-se necessário ir além da análise do *opus operatum*, do produto, para a compreensão do *modus operandi*, do processo ou do princípio de produção que possibilita tais experiências práticas reveladas nos momentos de efervescência.

2. Experiência: um conceito controvertido

Analisando as vicissitudes nos diversos debates quanto à possibilidade de conhecimento de Deus, observa-se que a “experiência” é o conceito epistemológico que de modo ou outro se faz presente. Na Filosofia Antiga, mas principalmente na Idade Média, havia o entendimento de que as próprias faculdades do conhecimento

humano possibilitam o conhecimento e a experiência de Deus. Citemos por exemplo a concepção do Uno na filosofia de Plotino, ou do argumento ontológico de Anselmo, bem como o argumento das cinco vias de Tomás de Aquino.

No entanto, com o advento da modernidade foram fortes as críticas quanto à possibilidade da experiência de Deus e quanto à possibilidade de se conhecê-lo. Filósofos como Descartes através da “dúvida metódica” ou Kant com sua *Crítica da Razão Pura* iniciaram um movimento de desestabilização quanto à possibilidade da experiência divina que perdurou fortemente por séculos, sendo que “tais crenças passaram a ser encaradas como irracionais, ilegítimas, injustificadas ou não-garantidas, porquanto elas extrapolariam os limites da “experiência possível” ao ser humano” (PINHEIRO, 2006, p. 95).

A partir do século XX, críticas contra estas escolas racionalistas e seus princípios epistemológicos, como o positivismo e o verificacionismo, iniciaram um movimento intelectual no sentido de argumentar a favor dessas experiências religiosas e de apostar na validade delas para a produção de conhecimento, ou, no mínimo, para dar sentido à vida de quem as experimenta - ou seja, afirmavam a necessidade de levar a sério as sentenças não-verificáveis ou não-refutáveis que surgem a partir de determinadas experiências, expressadas na fala e na prática dos seres humanos.

Sendo a experiência um conceito controvertido para qualquer estudo, é necessária uma delimitação para não incorrermos em equívocos teóricos. Frise-se que, somente neste pequeno esboço, a experiência pode ser tanto a origem e natureza do conhecimento humano (no caso dos empiristas como Hume ou Locke), quanto ser considerada parte integrante do próprio sujeito (como propôs Kant ou Descartes) ou, ainda, ser encarada como a totalidade do real (como o fez James, ou Bourdieu no sentido de não distinguir entre objetivo e subjetivo).

No primeiro sentido, de origem e natureza do conhecimento humano, podemos pegar tomar como exemplo os questionamentos do filósofo John Locke (1632-1704):

De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo numa palavra: da *experiência*. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os

materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos (LOCKE, 2005, p. 57 – grifo nosso).

O feito deste pensador está justamente em transpor todo conhecimento possível para o “mundo externo” ao humano e, por isso, “experenciável” por ele. Os problemas de “causa e efeito”, bem como os problemas lógico-matemáticos, só fazem sentido se tiverem fundamento no mundo sensível - somente se tornam inteligíveis a partir da experiência que o ser humano faz desse mundo e o conhece.

Posteriormente, ratificando em parte estas proposições de John Locke, Immanuel Kant (1724-1804) afirma, na *Crítica da Razão Pura*, que

o termo “experiência” designa uma específica síntese entre as *percepções sensíveis* “intuídas” e os *conceitos puros do entendimento*. Em síntese, que engloba as formas de sensibilidade (*espaço e tempo*) e as categorias do entendimento, delimita a “experiência possível” do ser humano, marcando o domínio dos objetos públicos, acessíveis ao conhecimento (PINHEIRO, 2006, p. 98 – grifo nosso).

Deste modo, a experiência religiosa para Kant está fadada à razão prática, pertencendo ao campo da moral. Por isso, não é passível de se transformar em conhecimento válido para a compreensão do mundo, pois extrapola a experiência possível do ser humano. Grosso modo, pensadores como Locke e Kant, postulam pela impossibilidade de se conhecer algo a partir da experiência religiosa visto que seus objetos (Deus, mundo do além, espírito) não são passíveis de análise, pois não são verificáveis. Esta perspectiva torna assim a experiência religiosa sem sentido.

Porém, na contramão destas correntes de pensamento, autores como Willian James (1842-1910) e Alvin Plantinga (1932-), ambos os filósofos norte-americanos, afirmam justamente o contrário. Plantinga, por exemplo, ressalta que o importante não é saber se de fato as experiências religiosas garantem a existência de um ser supremo, o que interessa é se questionar sobre quais condições estas experiências são produzidas e no que elas implicam na vida daqueles que as experimentam - mais especificamente, sob quais aparatos sociolinguísticos as experiências religiosas são possíveis e fazem parte da constituição da realidade para àqueles que as vivenciam (KOSLOWSKI, 2009).

Por sua vez, nas conferências pronunciadas na Universidade de Harvard, posteriormente transformadas na obra *The varieties of religious experience*, James afirma “que a religião pessoal tem sua raiz e seu centro nos estados místicos da consciência” (1994, p. 179). Para que possamos identificar os estados místicos dos outros estados da consciência, retirando o estigma dessas experiências religiosas que eram reduzidas a neuroses. Como vimos na introdução, ele elenca quatro características que identificam um estado místico: a inefabilidade; a qualidade de conhecimento; a transitoriedade; e, a passividade do sujeito.

A inefabilidade é a impossibilidade de comunicar ou transmitir aos demais, de forma clara, a experiência vivida. Isto é problemático quando o indivíduo a quem se dirige a exposição nunca passou por uma experiência mística antes. Por isso, James (1994, p. 179) afirma que, assim como “se deve ter ouvido musical para saber o valor de uma sinfonia”, faz-se necessário no mínimo um desprendimento de preconceitos para não reduzir ou caracterizar um estado místico como um estado patológico. Concomitantemente, os estados místicos possuem qualidade de conhecimento, visto que possibilita atingir verdades inatingíveis pelo discurso lógico, verdades estas que pautam a vida daqueles que passam por essas experiências. Mesmo assim, para James, o acesso à experiência subjetivo do sujeito, neste caso a experiência religiosa, buscado através da linguagem pode ser frustrante principalmente àquele que não possui o “ouvido musical”.

Além da inefabilidade e da qualidade de conhecimento, tidas como mais importantes segundo o filósofo, há a Transitoriedade, uma vez que esses estados não duram por muito tempo, no entanto, quando eles se repetem, são facilmente reconhecidos enquanto tais. E, por último, a passividade do sujeito como “se sua própria vontade estivesse submetida, [...], como se um poder superior o arrastasse e o dominasse” (JAMES, 1994, p. 180). Não podemos compreender tais estados como uma simples interrupção (ou suspensão) momentânea da vida do sujeito, ao contrário, eles têm continuidade, visto que “Sempre fica alguma recordação do seu conteúdo e um sentido profundo da sua incidência. Modificam a “vida interior” do sujeito durante os momentos que sucedem” (JAMES, loc. cit.).

Explicitando alguns aspectos da experiência religiosa James, na sua obra *A vontade de crer*, afirma que uma experiência pode ser considerada genuína, portanto plausível, se for considerada verdadeira, quando ela é: Viva (não morta), Forçosa (não evitável) e Premente (não trivial). Por exemplo, alguém que nasce

numa família cristã, numa comunidade do interior e que pratica cotidianamente os rituais cristãos, possivelmente, considerando essas condições, será adepto do cristianismo. Assim, a opção viva é tornar-se cristão (provavelmente nem conheça outros tipos de religião como o hinduísmo, o budismo, que para ele são opções mortas); a opção é forçosa uma vez que está inserido num ambiente social que se caracteriza a partir de práticas religiosas (não há como tornar evitável, ou negar ter alguma atitude perante as concepções religiosas que o cercam); por fim, é uma opção premente, pois o fato de se tornar adaptado o incita a ter certos tipos de comportamentos, atitudes ou cosmologias (sua possibilidade de escolha não é indiferente para sua vida social, ela implica em encontrar um lugar no campo social em que vive).

Durante a pesquisa de campo, tanto nas entrevistas quanto em momentos informais entre os seminaristas, surgiam relatos acerca das experiências religiosas caracterizadas por fortes sentimentos ou emoções e que, segundo os nativos, era praticamente impossível de descrever ou explicar. Enquanto pesquisador aquilo me inquietava, principalmente ao tentar problematizar em que proporção tais relatos eram relevantes na pesquisa para compreender aquela realidade social. Noutros termos, a questão era: sob que perspectiva é possível analisar a experiência religiosa na antropologia social? Qual a relevância dessas experiências para a compreensão e análise antropológica das trajetórias descritas nas entrevistas?

Natural de Joinville, Francisco, com 21 anos, explicava sua trajetória vocacional a partir da sua experiência religiosa, ou *mística*, para usar seu termo predileto. Quando o questionei sobre como ocorreu o ingresso no seminário, ele afirmou:

Na verdade o que vale é minha experiência religiosa, espiritual mesmo, experiência mística. Então eu comecei a perceber que Deus queria alguma coisa diferente de mim. Quando eu tinha uns 17 anos, eu era muito participativo na comunidade e nas orações. E eu fui sentindo Deus me falando através da oração. A voz de Deus assim né? Que é difícil de explicar, mas que a gente sabe e sente aquela voz interior. Mas no início eu fui resistindo, mas o desfecho total, o que me fez entrar mesmo no seminário foi uma experiência concreta.

Vale ressaltar que os pais de Francisco, segundo ele, dificilmente participavam da comunidade católica em Joinville. Seu contato com a Igreja ocorreu através de sua irmã mais velha que era catequista e líder de um grupo de jovens. A convite da irmã ele fez as etapas da catequese, recebeu os sacramentos da Eucaristia e do Crisma, e começou a participar de um grupo de jovens católicos coordenado também por sua irmã. Como o trabalho na catequese aumentou, ela solicitou que ele fosse o líder do grupo, passando a frequentar a Igreja com mais *comprometimento*.

A partir dessa relação que estabelecida aos poucos com a Igreja, Francisco relata sua experiência de sentir “que Deus queria alguma coisa diferente”. No entanto, foi somente a partir de “uma experiência concreta” que Francisco decidiu ingressar no seminário. Ao pedir que explicasse o que foi esta experiência, ele relata que estava indo trabalhar e, quando chegou ao terminal rodoviário, viu um homem dormindo na calçada. Inquieto com aquela situação e cogitando sobre o que ele poderia fazer para ajudar, assim ele descreve:

E foi assim que eu percebi que eu tinha que fazer alguma coisa. Foi então que eu saí do terminal e pensei; “Ele vai acordar e vai sentir fome”. Foi que eu comprei uma coxinha e um café e fui até ele, acordá-lo pra oferecer para ele. *Mas quando eu me inclinei, eu entrei numa dimensão totalmente diferente. Parece que tudo embranqueceu. Foi uma experiência mística. Eu estava sentindo Jesus falar pra mim que Ele amava muito ele, o jovem que estava deitado. E que era pra mim dizer isso, que eu estava sentindo o amor de Jesus por ele. Eu me perdi totalmente, eu fiquei paralisado, só sentindo aquelas coisas assim e até a visão clareou... eu só via o rapaz e sentia Jesus atrás de mim e que eu tinha que comunicar isto a ele, mas eu não conseguia, não conseguia [...].* Passado isto, foi que pensei entrar no seminário, porque lá eu poderia encontrar uma maneira de estar livre para ajudar as pessoas e manifestar o amor de Deus por elas. Fazer a obra de Deus acontecer entre as pessoas.

Neste relato, identificamos que este seminarista, quando da experiência, tinha ciência de uma figura divina, ou seja, imediatamente ele reconheceu que era Jesus quem estava a falar com ele. Por outro lado, ele se sentiu totalmente paralisado, perdido, ou seja, havia de outro modo a consciência de sua insignificância. O que devemos nos questionar aqui não é sobre “o que é” esta experiência que o sujeito a experimenta, mas a sua importância para aquele que experimenta a presença do *divino*. Ao fazer isto, nós deixamos de questionar sobre a realidade do divino em si, mas sim sobre a experiência do divino independente de sua existência. Com isto, torna-se possível uma análise antropológica da experiência religiosa sem se problematizar a existência do divino, dado que a experiência da

presença de uma coisa pode ocorrer sem que esta coisa esteja presente. Dessa forma, deixando de problematizar aspectos ontológicos e teológicos, conseguimos restringir a questão aos aspectos antropológicos da experiência e as lógicas estabelecidas com as trajetórias em questão. Noutro sentido, a questão não é entendida a partir da experiência externa, como exposta por Locke, ou a partir da experiência como algo consciente, como afirmado por Kant, mas a partir daquilo que a experiência constitui no mundo daquele que vivencia.

Com isto, podemos admitir que Francisco teve a experiência da *presença do divino*, de sentir a presença de alguém atrás dele. A partir disto, nossa análise busca compreender em que medida esta experiência é fundamental para sua trajetória. Assim, se voltarmos a entrevista acima transcrita, o importante é perceber como ele compreende essa experiência de dependência em relação a uma realidade distinta dele (chegando a perder a noção de tempo/espço) e como ele consegue, a partir dessa experiência, estabelecer sentidos para sua vida.

Neste sentido, é possível desde o âmbito social, buscar explicações para as experiências religiosas que ocorrem nas trajetórias dos sujeitos que se submetem a um processo de inculcação religiosa. Devemos assim questionar em que condições (históricas, sociais, econômicas, educacionais) estas experiências são possíveis e em que medida elas mesmas são geradoras de determinadas realidades e condições. Num certo sentido, em que medida as experiências religiosas ocorrem a partir de realidades estruturadas, mas que devido a capacidade inventiva dos agentes, se transformam em condições estruturantes para a reprodução do campo religioso ora pesquisado.

Dessa forma, a análise da experiência religiosa exige uma compreensão para além dos discursos produzidos pelos sujeitos, até mesmo os performáticos. Aqui os dados etnográficos possibilitam compreender como a experiência religiosa é vivida na prática cotidiana e como ela é constituinte e constituída socialmente no ambiente onde estão inseridos os seminaristas. Compreender a glossolalia, por exemplo, é ir além do relato de alguém que já teve esta experiência (ir além do discurso) ou presenciar uma celebração com orações em línguas (ir além da performance). Uma experiência religiosa como a de falar em línguas se insere dentro de um contexto social específico e pode tanto produzir quanto ser produto de um determinado contexto. O esforço antropológico está justamente no sentido de compreender como estas experiências, reveladoras de um *habitus*, possibilitam a

reprodução de estruturas estruturadas, enquanto estruturas estruturantes, vez que abrem espaço para a capacidade inventiva dos agentes sociais (BOURDIEU, 1980, *passim*). Evitando a dicotomia, percebemos que a vida interior não é separada da exterior, na realidade, a dialética proposta por Bourdieu faz perceber como a interioridade se exterioriza e também se constrói a partir dessa exterioridade.

3. Entre a experiência religiosa e a institucionalização

Compreender como a experiência em si possui um espaço *sui generis* nas trajetórias e nas representações que os sujeitos fazem sobre a vocação religiosa, sendo muitas vezes dimensões constituintes dos próprios ambientes em que são constituídas se tornou um desafio durante a pesquisa. A institucionalização da experiência religiosa a partir dos exemplos observados em campo, por sua vez, se mostrou uma perspectiva viável para tanto. Primeiro, deve-se problematizar como a experiência religiosa referente à glossolalia implica em discussões entre os próprios nativos acerca desse tipo de experiência e revelando que a prática da glossolalia não é alheia ao mundo social na qual é realizada. Após, é necessário aprofundar a partir da trajetória do seminarista Francisco como a experiência religiosa é dimensão relevante para as *decisões vocacionais*, principalmente quando é necessário conciliar as práticas individuais com as práticas institucionais, ou seja, quando é preciso conformar as experiências individuais a determinada realidade institucional.

O intuito, com essa análise, é perceber como as categorias objetivo e subjetivo são limitadas e limitadoras da análise antropológica sobre vocação religiosa. A experiência religiosa não pode ser caracterizada exclusivamente como algo subjetivo, ou contrariamente, como algo objetivo e que depende dos sentidos corpóreos, por exemplo. Enquanto realidade social, na medida em que se constitui do social e vice-versa, a experiência religiosa é uma perspectiva interessante para perceber como práticas e experiências se tornam uma via de mão-dupla entre o instituído e o instituinte, entre as regras impostas pelo seminário e as aspirações dos seminaristas.

Além disto, reiterada repetitivamente pelos sujeitos pesquisados, a experiência religiosa é fator constituinte de suas trajetórias, não podendo ser desconsiderada quando falamos em representação da vocação. Ela transcende o plano pensado como subjetivo (o próprio sujeito) para encontrar respaldo e fundamento na objetividade (nas circunstâncias e relações estabelecidas entre os diversos sujeitos), utilizando-se como instrumento os elementos intersubjetivamente compartilhados, ou seja, a linguagem, as representações (PINHEIRO, 2006).

Como já sinalizado, a ruptura desta dualidade ocorre pela proposta bourdieusiana através da teoria da prática, especificamente com o conceito de *habitus*. Superando a dicotomia que punha de um lado o agente social, enquanto indivíduo, e de outro a sociedade, enquanto estruturas estruturadas, o sociólogo francês estabelece uma relação dialética entre “interioridade” e “exterioridade”. Nesta relação, o *habitus* é entendido

como gerador de estratégias; princípio de encadeamento das ações; percepção e apreciação de experiência posterior; produto de diferentes modos de engendramento; sistema de disposições duráveis e transponíveis; produto da história; homogeneidade relativa; *lexinsita*; mediação universalizante; inculcação e apropriação. Assim, partindo da filosofia, desenvolvendo uma linguagem altamente conotativa, e propondo uma reflexão que vai do *opus operatum* para o *modus operandi* (que representa a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade, numa relação dialética que busca evidenciar a passagem do produto para o princípio de produção da prática), Bourdieu propõe uma universalização da abordagem social por meio de um código comum que seriam as ações e atividades humanas (práticas), empírica e experimentalmente observáveis, e produzidas pelos agentes em seus diversos lugares e situações sociais (FREITAS, 2008, p. 2).

Partindo tanto de uma crítica ao método fenomenológico cuja base está na “experiência primeira do mundo social” quanto ao método estruturalista que desconsidera a experiência dos sujeitos, Bourdieu propõe um método praxiológico, definindo-o nos seguintes termos:

O conhecimento a que podemos chamar *praxiológico* tem por objeto não só os sistemas das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações *dialéticas* entre essas estruturas objetivas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, ou seja, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, uma interrogação sobre as condições de possibilidade e, por isso, sobre os limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas a partir do exterior como fato consumado, em vez de construir o seu princípio

gerador, situando-se no próprio movimento da sua efetuação/efetivação (BOURDIEU, 2002, p. 145-146).

Ao afirmar a necessidade de problematizar o princípio gerador, Bourdieu está propondo a passagem do *opus operantum* para o *modus operandi*, ou seja, torna-se necessário problematizar como funciona a dialética entre a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade, percebendo “as estruturas que são constitutivas de um tipo particular de meio ambiente (e. g. as condições materiais de existência características de uma condição de classe) e que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio ambiente socialmente estruturado” (BOURDIEU, 2002, p. 163). Especificamente, o *habitus* é o “princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares”” (BOURDIEU, loc. cit.).

A partir da institucionalização da experiência religiosa podemos questionar como se dá o reconhecimento social dessa experiência e de como ela é tanto parte constituinte do social quanto constituída por ele: como que a experiência religiosa entendida enquanto prática é reveladora deste princípio gerador (*habitus*) e que possibilita perceber a dialética entre interiorização e exteriorização, possibilitando não apenas detectar em quais condições tais experiências são possíveis, mas como elas mesmas são produtoras dessas condições. Assim, quais as experiências possíveis e quais tipos de institucionalizações que são construídas? Com podemos perceber nestes sujeitos uma dialética entre experiência religiosa e as condições já estruturadas? Como o processo de institucionalização possibilita outros tipos de experiência religiosa que podem inclusive escapar às condições institucionais?

Aqui, de modo especial, é necessário seguir os próprios agentes sociais para perceber quais as práticas que realizam e que constituem esta dialética afirmada por Bourdieu. Tornar-se-ia metodologicamente limitado restringir a análise das experiências à análise dos discursos produzidos pelos entrevistados, ou seja, o trabalho de campo foi fundamental para questionar e propor a superação dessas dicotomias desde uma perspectiva da experiência religiosa. Afinal, as entrevistas enquanto materiais empíricos disponibilizados para a análise são, na sua maioria, permeados de discursos institucionalizados. Ao se expressarem, os sujeitos religiosos, muitas vezes, já possui um discurso pré-formulado de como e para quem

pode falar e afirmar determinadas experiências, bem como de quem o poderá compreender mais facilmente. Grosso modo, quem expressa sua experiência busca conhecer o seu interlocutor para reafirmar ou justificar aquilo que fala. Noutras palavras, suas afirmações já possuem moldes próprios de expressão, ou ainda, chegam-nos em segunda mão.

Mesmo Willian James, que estuda os fenômenos religiosos a partir dos próprios sujeitos, sem desconsiderar a importância das religiões como instituições sociais, incorre na mesma problemática metodológica. James afirma que a religião é o material de segunda mão, sendo que o foco principal dos seus estudos eram as experiências pessoais e diretas com o sagrado. Como expõe,

Não me refiro agora ao crente religioso comum, que segue fielmente as práticas religiosas convencionais do seu país, seja ele budista, cristão ou maometano. Sua religião foi feita para ele por outros, comunicada à ele pela tradição, reduzida à formas fixas pela imitação e conservada pelo hábito. Pouco nos aproveitaria estudar esta vida religiosa de Segunda mão. *Precisamos procurar antes as experiências originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e procedimentos imitados.* (JAMES, 1994, p. 17ss – grifo nosso).

Porém, cabe ressaltar que mesmo à experiência íntima da qual fala James nós somente temos acesso através da linguagem: nós a tornamos inteligível pela linguagem. Por isso, mesmo nos debruçando sobre tais experiências ainda assim estamos com material de segunda mão. Pois, ao falar das suas experiências os sujeitos já as enquadram numa racionalidade específica, muitas vezes justificando-as ou lhes conferindo significados diversos. Penso que procurar “as experiências originais”, como afirma James, torna-se para a antropologia a problematização das diversas práticas que possibilitam a existência e a compreensão da experiência religiosa. Por isso, o trabalho de campo aqui realizado através da “objetivação participante” foi fundamental para superar a limitação de um trabalho calcado na dualidade entre sujeito e instituição.

3.1. Glossolalia: uma experiência institucionalizada?

Ricardo, 22 anos, é seminarista da diocese de Tubarão e membro da RCC. Como enfatizou nas entrevistas, ele busca conciliar tanto sua paixão pela música quanto a vocação religiosa. Parafraseando-o, ambas, RCC e a Música são pilares para sua vocação. No entanto, Ricardo sabe que *ser membro ativo* da RCC nem sempre é fácil para um seminarista, principalmente quando se tem que conviver com as críticas de outros seminaristas de outras dioceses no mesmo seminário. Mas, como ele afirma: “Enquanto que para os que criticam isso é motivo de piadinha, para mim isto é uma prova de que consigo permanecer firme na fé e não tenho vergonha do jeito que creio”.

Durante o campo comecei a participar de algumas discussões informais e nas quais eram debatidos os mais diversos assuntos. Muitas eram as justificativas travadas entre os seminaristas para dar razão as suas concepções acerca da experiência religiosa, da Igreja, da religião. Estas discussões se fundamentavam nas mais diversas áreas do conhecimento (teologia, política, educação, saúde, história, etc.) no intuito de quem achava mais argumento para demonstrar que sua concepção era a mais “correta”. Também não eram raras as vezes que ocorria de alguém sair irritado ou ofendido dessas discussões cotidianas que no fundo reafirmavam uma racionalização da experiência ou do fenômeno religioso a ser compreendida e aceita até mesmo por quem não tivesse tido uma experiência religiosa.

Numa análise da trajetória institucional dos seminaristas, podemos propor que

o pensamento filosófico é *racional e interpretativo, convidando para a reflexão especulativa*, que é amplamente facultada aos seminaristas filósofos. Já o pensamento teológico seria dogmático e pautado pelo assentimento racional à fé. Os teólogos calam suas ideias, temendo ser considerados “hereges” e, portanto, passíveis de punição. *Os filósofos seriam mais adeptos de símbolos e assuntos clericais, tais como hierarquia, vestes clericais e liturgia, estariam também mais centrados na dimensão acadêmica.* Os teólogos seriam mais maduros e desprendidos quanto a símbolos de *status* clerical, estando mais empenhados na pastoral e nas questões da vida sacerdotal (BENELLI, 2010, p. 5 – grifo nosso).

Neste sentido, o seminário filosófico se torna um campo frutífero para analisar quais os argumentos e práticas que os seminaristas desenvolvem para justificar suas experiências religiosas. Pois se por um lado, a “experiência de fé piedosa e devocional, imatura e incipiente é passada pelo crivo do pensamento filosófico racionalista e crítico, “entra em crise” e o seminarista tende a abandonar práticas espirituais tradicionais e populares” (BENELLI, loc. cit.), por outro lado, ocorre ali um processo de submissão às estruturas institucionais estabelecidas, sem, no entanto, retirar a capacidade inventiva dos próprios sujeitos.

Ressalto que os momentos de discussão que surgiam entre os seminaristas eram os momentos mais proveitosos para perceber as justificativas e as representações que cada um conferia à vocação sacerdotal e a sua aderência a um movimento específico de teologia ou pastoral. Separo estes dois termos porque nem sempre a preferência por uma dada corrente teológica era praticada pastoralmente pelos seminaristas nos *trabalhos* desenvolvidos nos finais de semana. Realizar os *trabalhos* pastorais em comunidades católicas específicas, era também se submeter à lógica social e religiosa específica daquela comunidade, de certa forma os *trabalhos* lá realizados deviam estar em conformidade àquela estrutura específica, mas nem por isso os seminaristas deixavam de modificar, enquanto reproduziam, aquela estrutura posta. A partir das entrevistas e conversas com um seminarista de Tubarão, percebi que, enquanto adepto da RCC, ele ressaltava algumas dificuldades em realizar práticas religiosas típicas da RCC em ambientes como na sua Diocese de origem ou comunidades que não fossem adeptas do movimento, como afirmou: “Então eu tenho que me conter, não posso deixar isto transparecer muito. Então eu trabalho do meu jeito e sempre que eu posso fazer minhas dinâmicas nas celebrações, eu faço”.

FIGURA 11: Dinâmica na comunidade durante *Trabalho Pastoral*

Fonte: arquivo pessoal.

A convite de Ricardo, fomos até a casa de Tubarão para tomarmos um café antes dos trabalhos da tarde. Enquanto isso, ocorria uma dessas discussões. Como a sala e a cozinha da casa eram conjugadas (Figura 08, p. 71), foi inevitável que participássemos do debate. O tema: Glossolalia. De um lado, Valmor e Lucas, ambos seminaristas de Rio do Sul, diocese interiorana e comumente conhecida entre os nativos por sua adesão à Teologia da Libertação, afirmavam a não compreensão das Orações em línguas, para em seguida desqualificá-la, entendendo-a como uma simples representação exagerada de um sentimento religioso, um fanatismo. Por outro lado, Mateus e Tiago, resgatando alguns místicos da Igreja afirmavam a tamanha elevação do Espírito no momento da oração que as palavras proferidas pelo crente já não são suficientes para serem compreendidas pela linguagem comum.

Durante esta discussão, foi inevitável lembrar que na quinta-feira à noite que antecedeu este fato, Valmor e Lucas já haviam demonstrado as suas posições quanto à glossolalia ao preparar um momento de adoração ao Santíssimo Sacramento. Na ocasião, cada casa organizou separadamente a adoração, sendo que os dois eram responsáveis pelo momento na casa da Diocese de Rio do Sul,

que por falta de quartos na casa de Blumenau, acolhia alguns seminaristas desta Diocese para morar com eles. Momentos antes de iniciar a oração, eles perguntaram se eu gostaria de rezar ali e Valmor afirmou, antecipadamente: “Não precisa se preocupar, hoje não vai ter chlá-lá-lá-lá-lá porque fui eu que preparei a adoração”.

Se por um lado o comentário de Valmor não tinha intenção de ofender os outros seminaristas de Blumenau que ali moravam e que eram membros da RCC, por outro lado, Valmor deixava claro seu posicionamento contrário à glossolalia. Este posicionamento ficou marcado nos demais momentos de oração: naquela noite, o altar para adoração foi preparado provisoriamente no corredor da casa, contendo apenas duas velas acesas e uma toalha branca sobre uma mesa utilizada para estudos, os assentos foram improvisados com cadeiras da cozinha e algumas dos quartos, e o acompanhamento musical ficou a cargo de outro seminarista que, com um violão, conduzia os cantos.

FIGURA 12: Corredor da casa de Criciúma e Rio do Sul



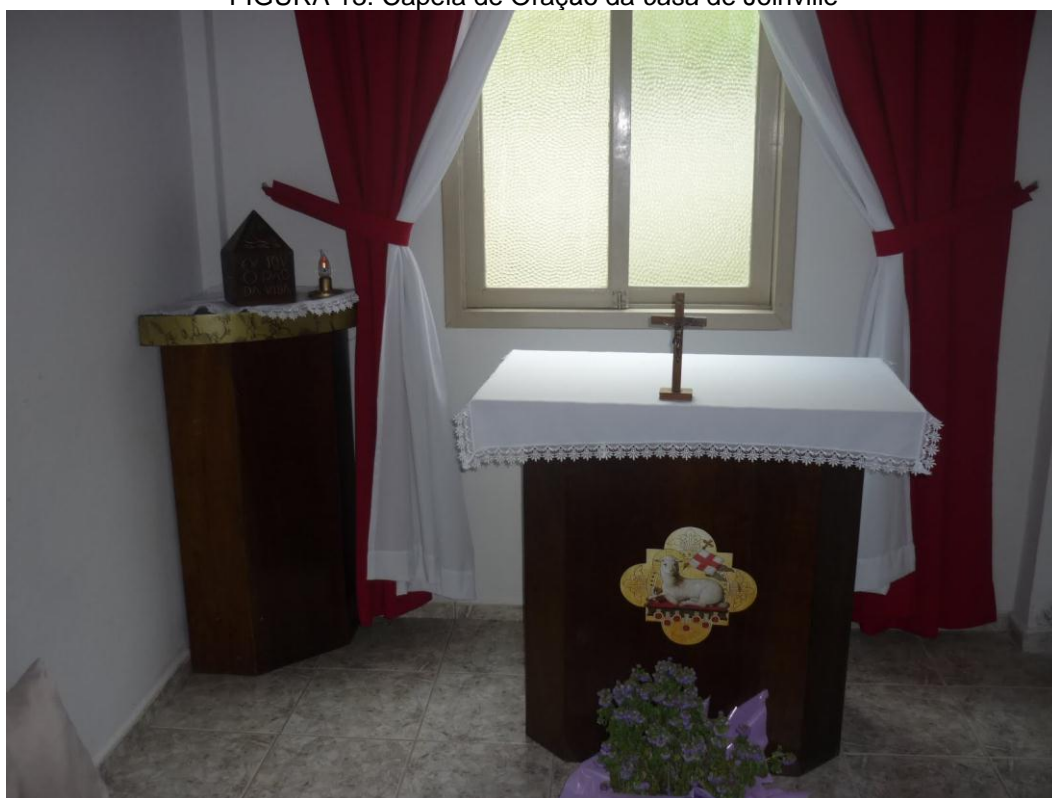
Fonte: arquivo pessoal.

Questionando Valmor o porquê de se preparar a adoração no corredor da casa, ele me afirmou:

Diferente de alguns seminaristas aqui, que se enchem de pompa, e músicas e showzinhos, acredito que não é necessário um lugar específico para adoração. A adoração depende da sua disposição de coração para reconhecer, aceitar e adorar Jesus na simplicidade. Se a gente sabe fazer isto na própria casa, é muito mais fácil depois reconhecer Jesus no povo simples, nas coisas simples, nos pobres do mundo.

Estas práticas e concepções ficaram ainda mais explícitas se contrastando com o momento de Adoração que participei junto à Diocese de Joinville, onde havia um local específico na casa para adoração do Santíssimo, havia um altar destinado especificamente para as celebrações sendo que o mesmo era ornado com flores, velas e crucifixo, e durante toda a oração havia um aparelho tocando músicas instrumentais.

FIGURA 13: Capela de Oração da casa de Joinville



Fonte: arquivo pessoal

A partir destas diferenças, percebemos como as práticas e os discursos produzidos reforçam as concepções teológicas e institucionalizadas dos e nos sujeitos, e como a partir dessa institucionalização, eles possibilitam determinadas

experiências religiosas, como foi o caso de se ter um ambiente *simples* e um momento de oração *sem pompa* para realizar a adoração segundo o seminarista da casa de Rio do Sul. Esta *simplicidade* era reforçada em outros aspectos que, mereceriam estudos específicos, mas aqui menciono, à guisa de exemplo, as vestimentas e as músicas. Se alguns não hesitavam em usar bermudas para adoração, outros consideravam aquilo como falta de respeito e amadurecimento. Quanto as músicas, era notável a diferença não só dos ritmos, mas principalmente das letras que revelavam conteúdos teológicos: enquanto uns ressaltavam a intimidade com Deus e sua presença, outros enfatizavam o oprimido, os pobres e a justiça. A partir dessas práticas acerca de um mesmo ritual, a Adoração à Eucaristia, mas efetivadas de modo diferentes entre as casas de Rio do Sul e de Joinville, percebemos a existência de *habitus* específicos entre estes sujeitos.

Temos aqui dois elementos constituintes do *habitus*: o *ethos*, que consiste nas estruturas mentais e morais dos sujeitos e que aqui se revelam nos juízos de valores afirmados por Valmor, e a *hexis*, enquanto os aspectos corporais e fisiológicos, caracterizados pelo uso da calça ou da bermuda, por exemplo. Considerando as estruturas objetivas que perpassam as relações entre os sujeitos e as condições nas quais elas ocorrem, percebemos que “O *habitus* é necessariamente harmônico – o que pode haver é uma desarmonia entre os agentes no sentido de praticar ou não o mesmo *habitus*” (FREITAS, 2008, p. 8).

Não obstante, como afirma Bourdieu, determinadas práticas que possam parecer irrazoáveis ou até mesmo irracionais, são sim “sensatas” e “razoáveis”, vez que estão objetivamente relacionadas “à outras práticas e às estruturas cujo princípio da sua produção é ele próprio produto” (2002, p. 176). Neste sentido, o

Princípio gerador duradouramente constituído por improvisos regulados (*principium importans ordinem ad actum*, como diz o escolástico), o *habitus* produz práticas que, na medida em que tendem a reproduzir as regularidades imanentes às condições objetivas da produção do seu princípio gerador, mas ajustando-se às exigências inscritas a título de potencialidades objetivas na situação diretamente enfrentada, não se deixam diretamente deduzir nem das condições objetivas, pontualmente definidas como soma de estímulos, que pode parecer tê-las diretamente desencadeado, nem das condições que produziram o princípio duradouro da sua produção, não podemos, pelo que portanto, dar razão de tais práticas a não ser na condição de relacionarmos a *estrutura objetiva* definidora das condições sociais de produção do *habitus* que a engendrou com as condições do pôr em ação desse *habitus*, quer dizer, com a *conjuntura* que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura (BOURDIEU, 2002, p. 168).

De outro maneira, podemos afirmar que as *conjunturas* que possibilitaram a existência de *habitus* diferentes para a prática de uma experiência religiosa em casas diferentes, representa de forma particular a estrutura que é inculcada e internalizada pelos seminaristas. Neste sentido, voltando ao tema da glossolalia, podemos perceber como a estrutura, já internalizada pelos sujeitos, também é reproduzida criativamente pelos nativos. O *habitus* aqui reproduzido revela um princípio de *sociação*, vez que as categorias de juízo que cada seminarista, ao seu modo, faz juízos e os coloca em prática pela ação, e que sendo partilhadas por aqueles que foram submetidas a condições sociais semelhantes. Mas também revela um princípio de *individuação* “por que cada pessoa, tendo uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas” (WACQUANT, 2007, p. 68).

Estes embates ou discussões travadas entre os próprios seminaristas revelam, também, de outro modo, a existência de um *habitus* grupal que pode ser incorporada por alguns indivíduos e renegadas por outros. O próprio processo de incorporação ou inculcação possibilita transformações para além daquilo que a estrutura pré-estabelece. Em outras palavras,

A opção por uma ou outra prática de cultura exprime um jogo entre indivíduos e as forças socializadoras exteriores. Da mesma forma que a aceitação de uma regra social oferece um amparo frente à variedade de opções a disposições (movimento que corresponde à aproximação de um grupo – *habitus* grupal, oferece também um espaço de projeção e expressão de uma individualidade (movimento de afastamento do grupo – *habitus* individual, no uso particular e singularizado de um comportamento. [...] De um lado possibilitam fechar em círculos os iguais; de outro, afastam os diferentes posicionando-os em espaços separados (SETTON, 2010, p. 22).

Tal dinâmica entre os *habitus* grupais e individuais nós podemos perceber no caso das discussões em torno da glossolalia. Para tanto é válida a definição dada pelo linguista e antropólogo Felicitas Goodman acerca da glossolalia que,

ao tentar transcrever as gravações em áudio do material coletado em sua pesquisa de campo, concluiu que a glossolalia é uma língua desconhecida, que lembra o som de instrumentos musicais tocados sem harmonia. [Além disto] a glossolalia pode ser um componente no processo de comprometimento com movimentos de transformação tanto pessoal quanto social (NOGUEIRA, 2009, p. 4 e 6).

Neste sentido, não podemos esquecer do “ouvido musical” de James que, resumidamente, afirma que do mesmo modo que alguém possui um “treino” ou aptidão para conseguir compreender a sinfonia de uma música, somente quem possui uma aptidão ou uma sensibilidade para a experiência religiosa (no caso a glossolalia) é que consegue compreendê-la.

Como cogitei ao entrar na casa, Ricardo não pôde deixar de tomar partido de Mateus e Tiago, e tão logo começou a expor seus argumentos. E é nesta sensibilidade e “ouvido musical” que ele sustenta o seu raciocínio:

Marcos, você deve entender que a oração em línguas não é algo automático. Eu mesmo, desde pequeno tinha uma paixão imensa pela RCC e pela música. As duas coisas combinavam perfeitamente. Mas confesso que no início a oração em línguas era uma coisa estranha para mim. Só fui perceber que não era nada daquilo que falavam quando rezei em línguas pela primeira vez. Mas não foi algo do nada, eu estava num retiro e teve toda uma preparação antes, fomos conduzidos na oração de maneira que a acabamos rezando em línguas. Eu entendo o Valmor falar que não é preciso rezar em línguas para falar com Deus, mas não concordo quando afirma que isso é coisa para gente se aparecer, para querer se sentir diferente. Acredito que há vários tipos de oração, e a oração em línguas é algo específico e que poucos compreendem. [...] você consegue entender o que estou falando? Não quero dizer que todos devam tentar rezar em línguas, isso deve ser um dom natural e descoberto com o tempo. Mas é difícil explicar para quem nunca rezou, né?¹⁵

Sem questionar sobre minhas experiências religiosas, ele enfatizava a dificuldade de explicitar a oração em línguas para alguém que nunca teria rezado em línguas, ou de outro modo, sabia da necessidade de um “ouvido musical” para compreender aquilo que ele estava tentando expor. Neste sentido, Ricardo foi um interlocutor interessante, vez que de fato nunca tinha participado, nem mesmo em campo, de algum momento de oração em que a glossolalia fosse parte integrante.

Para além do “ouvido musical” e da tentativa de naturalizar o *habitus*, coisa que não o é, uma vez que o *habitus* se “resume não uma aptidão natural, mas *social*, que é, por essa razão, variável através do tempo, do lugar e, sobretudo, das distribuições de poder” (WACQUANT, 2007, p. 66), o que devemos perceber na fala de Ricardo, são dois argumentos centrais para o nativo e que podem parecer contraditórios: (i) a oração em línguas não é algo automatizado, necessitando uma

¹⁵ Extraído das anotações de Campo. Esta última pergunta, Ricardo a fez olhando interrogativamente para Valmor, mudando a tonalidade de voz. Posteriormente, em conversa particular, compreendi que ele estava querendo era criticar Valmor pelo seu ativismo pastoral em detrimento dos aspectos místicos desses *trabalhos*.

preparação prévia e (ii) é espontânea, pois depende da relação estabelecida com Deus e do modo que ele se expressa com o crente.

Noutra oportunidade, Ricardo relatou a primeira vez que ele rezou em línguas. Foi durante um retiro, onde estavam sendo conduzidos num momento de oração por um pregador. Segundo ele, sob o som de músicas religiosas, palavras proferidas pelo pregador e lugar ambientando com luzes e decoração, estava num grupo de padres, seminaristas e leigos que somavam aproximadamente 15 membros da RCC. Relatou acerca do sentimento de alegria que o tomou e, quando os outros começaram a “balbuciar palavras desconexas”, não conseguiu fazer outra coisa além de acompanhá-los.

Neste sentido, podemos perceber como toda esta contextualização institucionalizada propiciou a oração em línguas pelo sujeito entrevistado. Não foi algo repentino, descontrolado, baseado no impulso. Traçando um paralelo com o transe analisado por Bastide, percebemos que a glossolalia também possui suas regras, seus contextos que são socialmente impostos. Para Bastide (1975, p. 2),

o transe dos assim ditos “primitivos” é o contrário mesmo do desprendimento corporal, do abandono as pulsões inconscientes, da crise histérica. É um jogo litúrgico – que se aproxima mais, no fundo, da representação teatral que das grandes crises de nossos asilos psiquiátricos. Porque ele é, do começo ao fim, controlado pela sociedade – porque ele preenche uma função social [...] porque ele constitui, para um número muito grande de religiões, um fenômeno normal, culturalmente instituído e dirigido – como posso dizer? – normal, obrigatório e sancionado.

Do mesmo modo podemos pensar a glossolalia: se por um lado ela preenche esta função social, porque reconhecida pelo próprio agente e pelos seus pares, de estabelecer o contato entre o crente e o Sagrado de tal forma que a linguagem inteligível é limitada para se expressar nesta relação, recorrendo-se a linguagem ininteligível; se ela se funda neste sentimento da experiência religiosa na qual o sujeito sente a presença do divino, devendo ser algo espontâneo; por outro lado, nós percebemos a institucionalização de um ato religioso que se funda, *a priori*, no sujeito religioso, bem como a necessidade da preparação, do contexto, do reforço social para que a glossolalia possa acontecer. De outro modo, entre o institucional e a experiência do sujeito há um caminho de mão dupla onde o tráfego de informações ora é mais intenso, ora menos. Assim como o transe, a glossolalia tão

logo se manifesta, já “é reinserida pela sociedade para ser domesticada por ela e utilizada em seu proveito” (Bastide, loc. cit.).

Percebemos, assim, a necessidade desses seminaristas, através de um discurso racional, justificarem entre si mesmos, bem como justificarem para os outros, as suas experiências religiosas. Paulatinamente, este processo de racionalização da religião, de institucionalização por meio dos discursos já produzidos, pelo movimento ao qual são adeptos ou pela própria Igreja, legitima-os para a vocação sacerdotal. Esta burocratização do religioso se caracteriza pelo profundo desprezo pela religiosidade irracional e que se dá pela consciência de que a racionalidade pode ser meio de domesticação do sagrado. Esta domesticação se dá pelos discursos oficializados, pelas regras da instituição, e, domesticação dos próprios sujeitos que são submetidos e se submetem à inculcação de um modo específico de crença, aos ensinamentos de uma Igreja (BOURDIEU, 1992; BASTIDE, 1975).

Não obstante, ao mesmo tempo em que incorporam determinados discursos, estes sujeitos criam novas formas de “domesticação do sagrado” e a partir daí fazem suas experiências religiosas. Ressalta-se que a dominação do Sagrado ocorre principalmente pela sistematização de dogmas, rituais, doutrinas, conhecimentos do sagrado e num processo intenso de intelectualização. Entre esses dominados (o Sagrado e os próprios sujeitos religiosos) e a instituição há uma dialética socialmente estabelecidas de interiorização e exteriorização de estruturas estruturadas (dogmas, ritos, etc) e estruturas estruturantes (práticas que incorporam e criam novas estruturas).

Ocorre uma passagem da experiência religiosa individual para a experiência institucionalizada (que mesmo sendo individual, é socialmente reconhecida), do sentimento à racionalização, do Profeta ao Sacerdote, sendo que o movimento contrário também é possível. Para Bastide, o Profeta é símbolo do Sagrado Selvagem enquanto que o Sacerdote representa o Sagrado dominado. Analogamente, para Weber, assim como os profetas se relacionam com a produção, os sacerdotes estão ligados à reprodução. Nas suas palavras,

O profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o *descontínuo* ao *contínuo*, o extraordinário (*Ausseralltäglich*) ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de

imposição e de inculcação e os meios a que ele recorre (WEBER, 2009, grifo no original).

Neste mesmo sentido, Bourdieu (op. cit., p. 89) corrobora afirmando que “A ação carismática do profeta exerce-se fundamentalmente por força da palavra profética, extraordinária e descontínua, ao passo que a ação do sacerdócio exerce-se por força de um “método religioso de tipo racional” que deve as suas características mais importantes ao fato de que se exerce contínua é cotidianamente”.

Se por um lado, a institucionalização pode ocorrer de certa maneira rápida, como vimos no caso relatado da glossolalia no retiro relatado por Ricardo, por outro lado, ela também ocorre de maneira lenta e pausada, como através dos diversos debates que ocorrem entre os seminaristas e que reforçam e instigam cotidianamente a reprodução e a racionalização sobre concepções religiosas, criando-se *habitus* e incorporando e reproduzindo inventivamente determinadas estruturas.

3.2 Francisco: conciliação de práticas individuais e o institucionalizado

Além da institucionalização da experiência que percebemos a partir dos discursos e de algumas práticas, é importante perceber como que em uma determinada trajetória ocorrem processos de institucionalização e que são, muitas vezes, fundamentais para a *decisão do vocacionado*. Assim como afirma James (1995, p. 269): “nossas experiências místicas e religiosas precisam ser interpretadas harmoniosamente com o tipo de cenário que a nossa mente pensante habita”. Buscaremos neste item perceber a dialética da “interiorização da exterioridade” e da “exteriorização da interioridade” desde uma trajetória individual.

Por um lado, podemos admitir uma correlação entre o ambiente em que o sujeito se encontra e aquilo que ele experimenta, do mesmo modo que o próprio ambiente é criado a partir das suas próprias experiências – como afirmou meu interlocutor, Ricardo, acerca da glossolalia: “Foi muito interessante porque aconteceu sem eu saber como explicar, ao ouvir os outros orando em línguas, eu

comecei a orar também, mas não sabia como eu estava fazendo aquilo”. No entanto, isto não implica em admitir que o simples fato de estar em um determinado ambiente, implique necessariamente a incorporação de determinados *habitus*.

Por outro lado, podemos afirmar que própria fala é constituinte do mundo no qual sujeito está inserido, as suas experiências, sua realidade se constitui a partir das suas falas. Cogitemos, por exemplo, alguém que está num culto e entra em transe, as suas falas, mesmo que desconexas e sem sentido aos nossos ouvidos, são constituintes do próprio transe. Doutro modo, alguém que profere uma homilia ou um testemunho pessoal, alguém que profere preces ou reza reiteradamente as contas de terço ou um mantra, certamente estas pessoas não estão figurando o mundo, mas sim o construindo. Na perspectiva de John L. Austin (1990), podemos certamente pensar a própria fala como constituinte das experiências religiosas, afinal nós podemos fazer coisas com palavras.

A partir dessas duas prerrogativas, podemos analisar a trajetória de Francisco, anteriormente citado para compreendermos a experiência religiosa e mística. Recapitulando, vimos que Francisco nasceu numa família com poucos recursos financeiros, na periferia de Joinville, criado pela irmã mais velha que ele. Seus pais, segundo ele, “nunca foram de se envolver” com a comunidade religiosa, diferente de sua irmã que atuava como catequista. Influenciado pela irmã, ele começou a participar da catequese, fez todas as etapas catequéticas e começou a participar do grupo de jovens, até se tornar líder do grupo. Segundo ele, sua vontade de ser padre se manifestou durante a catequese, mas somente se firmou quando estava atuando como líder do grupo de jovens e tinha entrado em contato com a RCC. No entanto, a dúvida sempre era algo que o atormentava, pois não tinha de fato uma certeza de que era alguém *escolhido* por Deus.

Como explicou Francisco, esta certeza só obteve a partir da experiência mística que teve ao encontrar um morador de rua no terminal de ônibus, quando ele e “sentiu a presença do divino ao se inclinar” para deixar um café que comprara na cantina do terminal para aquela pessoa. Assim descreve:

Um dia eu estava indo pro trabalho e *rezando o rosário*, eu rezava um rosário por dia. Eu fui indo e rezando. Quando eu entrei no terminal [...] tinha um jovem da nossa idade, deitado no chão. Quando eu olhei pra ele eu lembrei automaticamente da *madre Teresa de Calcutá*. Eu gostava muito dela... ela disse que uma vez ela estava indo pra [Celebração] *Corpus Christi* e ela encontrou um casal de idosos que estava morrendo pelo caminho. E ela disse que se ela não os ajudasse naquele momento e fosse *adorar*

Jesus na Eucaristia, não estaria valendo aquela missa que ela iria participar. Ela precisava do concreto, precisava valer acontecer pra depois valer e ter sentido o que ela iria adorar depois, depois o casal acabou falecendo. E foi ali que ela se ajoelhou e adorou Jesus morto e abandonado naquelas pessoas. Estava pensando nisso e entrei no terminal. Também [me] lembrei de uma *amiga minha, uma senhora*, que dizia pra que a gente deve ajudar aquelas pessoas que não pedem pra gente, mas que estamos vendo a necessidade delas. Se a gente está vendo a gente deve ajudar. É esta a nossa obrigação. E foi assim que eu percebi que eu tinha que fazer alguma coisa.

Desta entrevista, é interessante perceber que Francisco faz menção a inúmeras formas institucionalizadas do Sagrado. Ele ressalta o Sagrado nas coisas (rosário, Eucaristia), nos acontecimentos (reza cotidiana, missa, Celebração de Corpus Christi) e nas pessoas (a amiga e a Madre Teresa de Calcutá). Neste sentido, podemos pensar sua fala tanto como uma possibilidade de justificar aquilo que afirma logo depois sobre a experiência a sensação do divino, mas também como que o institucionalizado possibilitou uma experiência religiosa.

De outro modo, podemos problematizar: foi o jovem deitado no chão que o fez lembrar a Madre e de seus valores? Ou ao entrar no terminal, foi o fato de ser alguém praticante de uma religião (rezando o terço) e conhecedor da história de Madre de Calcutá, bem como dos valores atribuídos à missa que o fez perceber àquele jovem de forma diferente e se sensibilizar por ele? Não seria esta institucionalização que o teria possibilitado a experiência religiosa tão profunda na sua vida? Penso que seja no mínimo plausível aceitarmos esta possibilidade e considerar que a experiência de Francisco, do modo que ele relata, foi possível a partir da sua experiência anterior como membro ativo da comunidade católica do bairro em que nasceu.

Neste íterim, apropriemo-nos do questionamento de Roger Bastide: “não seria a palavra um vivido congelado?”. Considerando as institucionalizações das experiências, seus racionalismos, suas burocratizações; considerando ainda, nos termos durkheimianos, que após toda efervescência social que resultaria na religião há uma recaída neste fervor que possibilitaria a instituição se voltar contra o vivido a fim de aprisioná-lo nos seus discursos dogmáticos, podemos afirmar que sim: a palavra, o discurso, é um vivido congelado.

Especificamente, como afirma o sociólogo da Universidade Mackenzie, Antônio Mendonça (2007, p. 24):

Na religião, o vivido congelado são as doutrinas, os dogmas, as confissões de fé que surgiram como resposta da fé a situações histórico-sociais bem definidas que, superadas pela dinâmica da história, permanecem latentes e inoperantes em situações novas.

Porém, noutro sentido, não seriam a profecia, a glossolalia, as reivindicações, as heresias, as contestações e as diversas expressões das experiências religiosas acessíveis através da fala, não seria tudo isso palavras não congeladas, palavras efervescentes que revelam o *sacré chaud*, o sagrado selvagem? Especificamente no caso em questão, não seria a figura de Madre Teresa, entendida aqui como a profeta, uma possibilidade de pensar a transgressão da própria experiência que se institucionalizou?

A perspectiva proposta por Roger Bastide em *O Sagrado Selvagem* é relevante para a compreensão do processo de institucionalização da experiência religiosa. Pois, tendo com ponto de partida os arquétipos criados por outros pensadores acerca do sagrado (como Jung, Eliade, Otto), Bastide possibilita a compreensão e explicação da *dinamis* social do fenômeno religioso que se manifesta na construção das instituições sociais tanto políticas quanto religiosas ou educacionais (MENDONÇA, 2007, p. 23).

Bastide (1975) problematiza a crise das organizações religiosas a partir de uma disparidade existente entre as instituições religiosas (paróquias, seminários, etc.) e as experiências e exigências religiosas pessoais. No entanto, mesmo com esta disparidade, afirma que há nesses momentos históricos a busca, com maior ou menor intensidade, pelo sagrado, caracterizando-o como uma dimensão antropológica universal.

Assumindo a experiência religiosa como aquela sensação da presença do divino e que produz uma relação, muitas vezes de dependência, entre o sujeito e esta possível realidade, é que percebemos como esta sensação se torna institucionalizada, e, como a institucionalização do sagrado possibilita experiências determinadas do sagrado; e, além disto, como o *sagrado domesticado*, por motivos diversos, torna-se novamente em *sagrado selvagem*.

A experiência acima descrita por Francisco ocorreu no ano de 2007. No mesmo ano ele fez *estágios* para entrar no seminário, fato que ocorreu em 2008. Mas, já em 2009, estava “saturado de algumas coisas que aconteciam no seminário”. Assim, pedindo ajuda do Pe. Reitor, transferiu-se para um Mosteiro no

inteiro do Paraná, no intuito de fazer uma “experiência diferente” de vida religiosa. Porém, 3 meses depois, pediu afastamento do Mosteiro e retornou para casa de seus pais para esperar terminar o ano letivo, a fim de que pudesse reingressar no mesmo seminário no ano de 2010.

A primeira vez que o questionei se ele poderia comentar sobre “essas coisas que o saturavam”, ele me respondeu, não muito claramente, que eram coisas diversas: vida comunitária, pastoral, fofquinhas, “essas coisas!”. Posteriormente, quando já tinha mais confiança em mim, ele explicou o que queria dizer por *saturado*:

Sabe? As vezes você entra no seminário pensando uma coisa... que vai encontrar um grupo de pessoas de fé, que vai ter tempo para rezar, ajudar as pessoas. Mas depois acaba percebendo que muita coisa é diferente. Você sabe que muita coisa está errada, mas não pode fazer nada, porque tem que ser assim, porque os padres impõem determinadas regras, costumes. Mas não faz sentido. Porque daí você quer fazer algumas coisas, mas segundo as regras é errado. Mas a vontade é maior e você vai lá e faz. E daí? Como fica aquele arrependimento? Parece que não se está levando o projeto a sério [Mas] aqui dentro não se tem abertura para chegar nos padres e conversar sobre isso, pois se fizer você vai ficar mal visto.

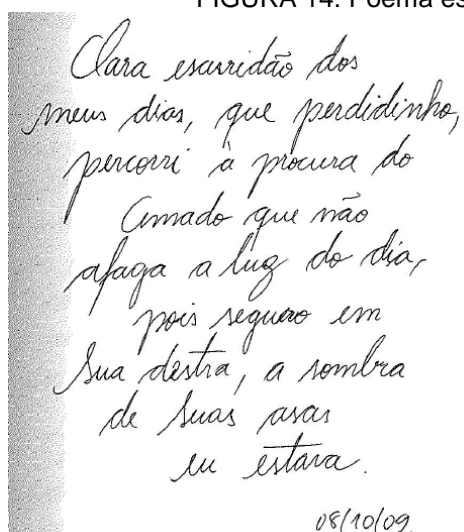
De outra forma, Francisco demonstrava ali o embate travado entre suas aspirações pessoais e sua experiência religiosa com as regras institucionalizadas dentro do seminário e as normas que deveriam ser seguidas. O inconformismo com determinada instituição o fez, mesmo sem desistir da vocação religiosa, buscar outra instituição. No entanto, esta outra instituição, o Mosteiro, também não serviu a seus propósitos. Enfatizando o rigorismo do Mosteiro quanto à regra do silêncio e convivência, e questionando a impossibilidade de se desenvolver atividades pastorais nas comunidades, Francisco decidiu retornar para o seminário que estava antes. Dessa forma, retornou para a casa de seus pais, enquanto aguardava reiniciar outro ano letivo.

Certamente, podemos perceber que este trânsito de uma instituição à outra é complexo, principalmente quando se devem justificar as saídas e os retornos à instituição da qual se sai, mas principalmente para aquela a qual ingressa (ou retorna). Para que pudesse compreender alguns aspectos deste trânsito entre instituições diferentes (família, seminário, mosteiro, comunidade católica), principalmente no que se refere a experiência religiosa, Francisco me presenteou (também o antropólogo entra no sistema de dádivas!) com um caderno de orações

que ele tinha escrito a próprio punho logo depois que saiu do mosteiro e aguardava o retorno para o seminário previsto para 2010.

Explicando-me algumas orações que ele havia escrito, afirmou que naquele caderno ele conseguia expressar o que estava sentido depois de ter saído de um seminário diocesano, entrado no mosteiro (ordem religiosa), depois voltado para casa de seus pais e estava aguardando para retornar “onde tudo tinha começado”. Seus principais questionamentos eram acerca da “veracidade” da sua vocação para ser religioso. E, assim ele afirma em duas orações:

FIGURA 14: Poema escrito pelo seminarista Francisco em 08/10/2009



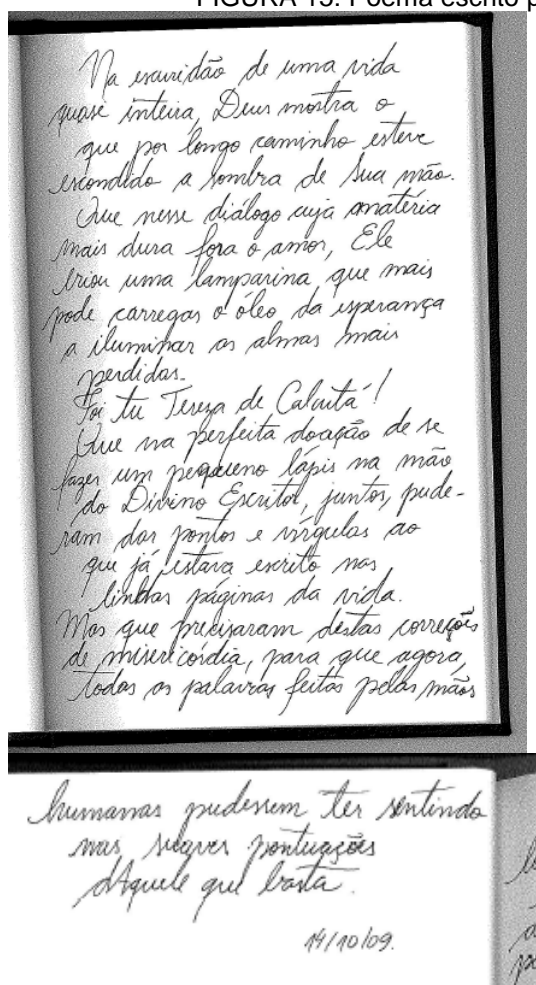
Clara escuridão dos meus dias, que
perdidinho, percorri à procura do
Amado que não
afaga a luz do dia,
pois seguro em
Sua destra, a sombra
de Suas asas
eu estava.
08/10/09.

Fonte: arquivo pessoal

Como observamos neste trecho, Francisco se sente confiante em voltar ao seminário. Segundo ele, sua dúvida em parte estava sanada, pois sabia que não era em outra instituição que deveria estar, mas sim, nos diocesanos em Brusque. Se antes estava “perdidinho”, agora já se sente “seguro” na sua decisão. O interessante é que esta confiança era fundamentada quando ele relacionava sua trajetória com a de outros religiosos conhecidos, geralmente santos que o inspiravam a optar pela vocação religiosa.

Neste sentido ele indicou o poema que segue e que, inspirado em Madre Teresa de Calcutá, já citada por ele sobre a vez em que encontrou o jovem no terminal rodoviário, demonstra que: “o problema não são as dúvidas, mas sim saber se entregar nas mãos de Deus”.

FIGURA 15: Poema escrito pelo seminarista Francisco em 14/10/2009



Na escuridão de uma vida quase inteira, Deus mostra o que por longo caminho esteve escondido a sombra de Sua mão. Que nesse diálogo cuja matéria mais dura fora o amor, Ele briou uma lamparina que mais pode carregar o óleo da esperança a iluminar as almas mais perdidas. Foi tu Tereza de Calcutá! Que na perfeita doação de se fazer um pequeno lápis na mão do Divino Escritor, juntos, puderam dar pontos e vírgulas ao que já estava escrito nas lindas páginas da vida. Mas que precisaram destas correções de misericórdia, para que agora, todas as palavras feitas pelas mãos humanas pudessem ter sentido nas suaves pontuações d'Aquele que basta.

14/10/09.

Fonte: arquivo pessoal

Através dessas expressões poéticas, Francisco, buscando compreender e dar sentido às mudanças que tinham ocorrido nos últimos anos, deixa transparecer o institucionalizado durante sua experiência religiosa.

Mas, se por um lado, Francisco possibilita a institucionalização da experiência religiosa através da reza cotidiana do terço, da adoração à Eucaristia e das Missas diárias, experiências estas já realizadas em parte mesmo antes e que ingressando no seminário passa a realizar de modo mais frequente (por isso, reiterado), por outro lado, ele percebe noutro jogo social condições diferentes para a experiência religiosa que surgem dentro do seminário. Conforme afirmou: “As vezes você entra no seminário pensando um coisa. Mas depois acaba percebendo que muita coisa é diferente”. Este impasse entre as estruturas estruturadas e a prática realizada por Francisco, reveladora de estruturas diferentes, fizeram com que ele pedisse transferência para o mosteiro. Se no mosteiro percebia determinados

valores e práticas que poderiam se adequar harmoniosamente, nem por isso se mostrou passivo perante esta nova estrutura social.

Este trânsito de uma instituição à outra revela processos de institucionalizações das experiências religiosas, conformando-as ao sagrado dominado, mas que, inversamente, pode ser questionado e transformar no *sagrado selvagem*. A figura de Madre Teresa de Calcutá, elemento recorrente nas suas afirmações sobre a trajetória vocacional, por exemplo, por ser compreendida nesta perspectiva. Enquanto símbolo de profeta, ou seja, do *sagrado selvagem*, Madre Teresa demonstra como as aspirações individuais nem sempre se conformam às estruturas estruturadas da instituição.

Com isto, estes descompassos entre estruturas estruturadas e estruturantes e a capacidade criativa do agente social encontram solução na prática, nas ações e decisões cotidianas e que se tornam geradoras de novos *habitus*. Algumas vezes o institucionalizado pode ir de encontro a experiências pessoais, mas, mesmo assim, o sujeito busca vieses para equilibrar estas dimensões díspares. O trânsito que ocorre entre mosteiro, seminário e família pode apontar na direção de que há distanciamentos e aproximações – aceitação e rejeição – entre o sagrado institucionalizado e aquele que é experimentado individualmente.

Da experiência religiosa à instituição ou da própria instituição à experiência religiosa, nesta dialética, existe um limiar, muitas vezes tênue, que ora as separam, ora as aproximam. No entanto, ressalta-se que por mais que esta oposição exista no nível racional para tornar compreensível àquilo que expomos, não há no cotidiano dos sujeitos uma delimitação tão acertada do que pertence à experiência e o que pertence ao institucional. Estas categorias estão de tal forma em diálogo que se torna inviável polarizá-las, sendo que manter este binarismo pode prejudicar uma análise e engessar o pensamento. Porque é justamente esta a proposta, ou seja, não encerrar como dicotômico a relação indivíduo e sociedade.

Podemos aqui nos servir da crítica elaborada por Pierre Bourdieu sobre a teoria da religião de Max Weber. Bourdieu (1992), no “Apêndice I” d’*A economia das*

trocas simbólicas, ao expor o conceito weberiano de carisma como possibilidade de compreender as relações entre as intenções dos agentes e os sentidos históricos de suas ações, afirma que o trabalho religioso, através de práticas e discursos, busca ser uma resposta às necessidades criadas pelos agentes e grupos sociais determinados. Para tanto, Weber cria tipos ideais de agentes ou protagonistas religiosos, por exemplo, os leigos, os sacerdotes e os profetas.

No entanto, estas concepções de tipos ideais que se explicam de forma perfeita no plano conceitual tornam-se, muitas vezes, pobres na análise da prática e da interação entre os agentes. No caso, como poderíamos compreender os seminaristas? Não são leigos comuns, mas ainda não são sacerdotes. De outro modo, poderíamos afirmar que estão se legitimando enquanto uma demanda que poderá oferecer resposta às aspirações religiosas dos outros, mas que neste processo precisam encontrar e compensar seus próprios questionamentos acerca da vocação religiosa?

A vocação religiosa é marcada pelo carisma, por exemplo, que é de caráter eminentemente pessoal, mas que necessita de um reconhecimento social. É “decisivo se eles apareceram e agiram como carisma, isto é, encontraram reconhecimento” (WEBER, 2005, p. 11). Com este reconhecimento, que é associado ao domínio legítimo do portador do carisma sobre seus seguidores, ocorre paulatinamente uma dissociação do portador do carisma e do carisma em si. O carisma passa a ser algo transferível e reproduzível, podendo passar do carismático aos seus sucessores. Isto ocorre principalmente com a tradicionalização, instituição de discursos. Aos poucos, “O caráter fortemente pessoal, inabitual, do carisma converte-se numa qualidade determinável segundo regras” (Id., p. 13), institucionalizado e partilhado com outros.

Neste sentido, não podemos aplicar à realidade esta oposição (conceitual) entre experiências e instituições. Ao analisar qualitativamente os casos concretos, perceberemos que estas distinções são fluídas no campo da ação, vez que experiência e instituição se inter-relacionam de tal modo que uma institui e é instituída pela outra. A relação que há entre os agentes leigos, seminaristas e sacerdotes, por exemplo, é mais interacionista do que consciente e metódica (BOURDIEU, 1992). No entanto, mesmo este interacionismo possibilita compreender as estruturas que subexistem à realidade social e que é vivenciada na prática, na ação. Assim, voltando também aos dois primeiros capítulos é possível analisar como

que estruturas estruturadas (como as condições econômicas, a configuração familiar, a multiplicação de seminários e as formas de recrutamento, etc) estão sempre dialogando com as expectativas e a capacidade de ação dos sujeitos envolvidos. A partir desta relação entre os sujeitos e as estruturas estruturadas e que se dá na prática, buscamos perceber que a vocação sacerdotal é construída a partir da realidade social onde os sujeitos estão inseridos.

CONCLUSÃO

Considerando o que foi problematizado nos capítulos anteriores, buscamos ressaltar que existem diversas questões que subjazem às *decisões* vocacionais entre os seminaristas. Antes e durante o processo formativo – ou da *caminhada*, para usar a expressão nativa – estas questões que perpassam as representações acerca da vocação sacerdotal estão em diálogo tanto com as estruturas sociais postas, mas também com as aspirações dos sujeitos pesquisados.

Num primeiro momento, a partir da perspectiva nativa, a vocação foi definida como uma propriedade íntima dada por Deus ao sujeito - sendo que a *missão* do sujeito é despertar (ou aperfeiçoar) sua vocação e *ser a serviço* dos outros como modo de agradecer o que recebeu. No entanto, durante a pesquisa, esta concepção foi superada na medida em que percebemos que há processos sociais, econômicos, educacionais, religiosos, que influenciam na construção da vocação sacerdotal.

Para compreender a *decisão* vocacional nos dias atuais, foram explorados quais os aspectos históricos e as mudanças sociais que possibilitaram a presente estrutura e organização da Igreja, especialmente no Estado de Santa Catarina. Neste sentido, a hipótese de que a criação de inúmeras dioceses - consequentemente a multiplicação no número de seminários - foi uma estratégia utilizada pela Igreja a fim de se manter presente nos diversos ambientes sociais tornou-se plausível (principalmente quando não contava mais com o amparo do governo, como foi, por exemplo, no período do governo Vargas). Em relação às vocações, o maior número de seminários foi uma forma de manter estas instituições como possibilidade de *escolha profissional* frente às inúmeras oportunidades que apareceram através da industrialização, da ampliação quantitativa de escolas e universidades, do êxodo rural que abriu possibilidades outras de trabalho, e, das novas Igrejas que surgiram no Brasil e que possibilitaram outras formas de crer fora do âmbito católico.

Perante todas essas mudanças na estrutura e na organização da sociedade brasileira, a Igreja Católica, principalmente após 1950, se modificou para poder continuar se mantendo perante as novas expectativas que os fieis passavam

a construir. Para tanto, aproveitou a abertura já iniciada com o Concílio Vaticano II, mas que no Brasil foi recepcionado de um modo controvertido. Isto porque ao mesmo tempo em que alguns padres e bispos buscavam manter as estruturas advindas do movimento ultramontano e romanizador (que refletia nos seminários no estilo tridentino de formação), outra parte do clero, motivada ainda pelas aspirações dos seminaristas, afirmava a necessidade de novas estruturas eclesiais que estivessem em relação com a realidade social, política e econômica brasileira.

Estes embates se revelam, especificamente no processo formativo, na criação de inúmeros seminários menores e propedêuticos, mas com um número menor de seminaristas. O Sefisc, nosso *locus* de pesquisa, revela estas transformações, que resultaram na “síntese insatisfatória” para usar o termo de Serbin, na medida em que consegue ao mesmo tempo manter características dos seminários do estilo tridentino como, por exemplo, a disciplina, os horários, o grande número de seminaristas, mas que, por outro lado, demonstra estruturas pós-Concílio Vaticano II ao ser construído em casas menores, com número reduzido de seminaristas por casa, ao manter possibilidade de inserção social garantida pelos estudos nos colégios e faculdades abertas e através das pastorais, bem como pelo número reduzido de padres formadores, as tentativas de autonomia dos seminaristas frente às normas internas.

Esta nova configuração organizacional e estrutural dos seminários, buscou responder à crise das vocações que ocorreram enfaticamente nas décadas de 1960 e 1970. Neste período, assim como o número de vocações nas ordens religiosas diminuiu drasticamente, o número de padres que deixaram o sacerdócio e de seminaristas de desistiram dos seminários foi significativo. No entanto, se na década de 1980 já era possível perceber certo aumento no número de vocações, atualmente podemos afirmar que este aumento foi significativo nos últimos 10 anos, segundo os dados do IBGE 2010, aonde o número de padres diocesanos aumentou mais que o dobro em relação ao número populacional no mesmo período.

Como percebemos, a estratégia da Igreja em relação aos seminários parece ter dado certo, ao mesmo em relação aos diocesanos. Não podemos desconsiderar que estas mudanças buscavam estar em diálogo com os modos de recrutamento desses jovens. O fato de possuírem mais seminários, possibilitando estarem mais próximos das cidades dos jovens e de suas famílias, bem como a

possibilidade de uma formação personalizada, são aspectos que podemos considerar influentes para o aumento no ingresso de jovens nessas instituições.

Se por um lado, a nova configuração familiar com a prole reduzida se apresenta como um problema para a saída de um filho de casa, por outro lado, o fato de os padres estarem mais próximos às famílias, como é o caso de muitos jovens que entram nos institutos, ou pelo fato de poderem desempenhar as atividades como coroinha, são formas que impulsionam muitos jovens a participarem dos estágios e a ingressar nos institutos de formação.

Não obstante, isto não resolve outra dificuldade: a manutenção financeira dos seminaristas. Pudemos perceber que um dos aspectos ressaltados durante as incursões em campo e que influenciam na *decisão* vocacional era o aspecto econômico. Se nos primeiros anos este problema está relacionado estritamente à família, que geralmente é a responsável pelas mensalidades e demais gastos do seminarista, aos poucos outras pessoas passam a buscar soluções para os problemas financeiros. Com o decorrer dos anos, outras pessoas (padres, paróquias, comunidades, *madrinhas*) entram no sistema de troca que mantém o jovem dentro da instituição.

É possível perceber que, mesmo com um caráter eminentemente econômico, este sistema vai sendo trabalho (tanto pelos seminaristas quanto pelas outras pessoas envolvidas) no sentido de transformar capitais econômicos em capitais simbólicos. Talvez uma das principais questões é justamente comprometer o jovem para que fique no seminário, uma vez que ele tem consciência do envolvimento de outras pessoas na sua manutenção e das implicações políticas que daí surgem. De outra forma, a saída do seminário se torna um processo complexo na medida em que põe em desequilíbrio o sistema de trocas.

Não obstante, na terceira parte do trabalho, foi analisado como que a experiência religiosa, além das questões estruturais ressaltadas nos dois primeiros capítulos, é fundamental para a *decisão* vocacional. Na tentativa de superar a dualidade criada entre indivíduo e sociedade, a proposta foi pensar a experiência religiosa a partir do conceito de *habitus*, aonde se torna possível perceber a dialética entre estruturas estruturadas e estruturantes e a capacidade dos sujeitos modificarem (internalizando, produzindo e reproduzindo) estas estruturas.

Em relação às experiências religiosas, percebemos que ao mesmo tempo em que elas dependem de um determinado ambiente social para que possam

ocorrer, elas são produtoras destes ambientes. Especificamente no Sefisc, foi possível perceber nas discussões em torno das experiências, como as transformações estruturais ocasionadas nas últimas décadas estão presentes na medida em que concepções teológicas e pastorais diferentes (por vezes opostas) estão em diálogo, sendo que os problemas decorrentes desta relação entre concepções opostas são resolvidos na prática.

Neste sentido, penso que alcançamos a proposta de superação da dualidade objetivo e subjetivo para a pesquisa, na medida em que foi possível a partir das experiências religiosas perceber um *habitus* que é criado entre os seminaristas e que revelam suas concepções de valores, visão de mundo e normas inculcados durante o processo de formação.

Além disto, percebemos que a criação deste *habitus* não está desvinculada dos aspectos históricos sofridos pela Igreja no Brasil, especificamente em Santa Catarina, nem alheio aos aspectos estruturais que perpassam a realidade de origem (social, econômica, religiosa) dos seminaristas e são transformadas (criadas, reproduzidas, reinventadas, etc.) durante a *caminhada*.

Por fim, como problematizado no início deste trabalho, a relação próxima com o campo e a “objetivação participante” foram questões que estiveram presentes durante a pesquisa. Busquei ao máximo garantir um efetivo distanciamento para que pudesse analisar os dados, problematizá-los e a partir da antropologia compreender como ocorre a *decisão* vocacional entre os seminaristas, evitando inserir vieses na pesquisa. No entanto, é necessário considerar que aqui há uma perspectiva específica acerca da vocação, ou seja, não encerra toda a realidade acerca da *decisão* vocacional.

Os sujeitos aqui pesquisados estavam na sua maioria entre os 15 a 25 anos, e todos estão ligados, direta ou indiretamente, ao âmbito católico. Aqueles que se diferenciam na idade, são padres (bispo) e possuem um discurso marcadamente institucionalizado. Assim, pensar uma pesquisa com sujeitos que além da diferença de idade estejam atualmente inseridos em outros grupos sociais (que não religiosos) é uma forma de contrapor e problematizar estas e outras questões acerca da vocação sacerdotal e compreendê-la a partir de novos ângulos.

De qualquer forma, penso que o objetivo de lançar luzes sobre as questões implicadas na *decisão* vocacional desde uma perspectiva antropológica foi alcançado. Fica, com isto, o desafio de, a partir de outras perspectivas teórico-

metodológicas e recortes temáticos, pensar como ocorre a formação deste grupo social (o clero) muitas vezes influente, como tem demonstrado a história, nas transformações da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Elza Daufenbach. **Nos bastidores da cúria: desobediências e conflitos relacionais no intraclero catarinense (1892-1955)**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BASTIDE, Roger. “Le sacré sauvage” em **Le sacré sauvage et autres essais**. Paris : Payot, 1975.

BENELLI, Silvio José. “Percurso institucional do seminarista diocesano rumo ao sacerdócio” em **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, 9(2), 2010.

BERGER, Peter L. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2. ed. rev. Petropolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

BOFF, Clodovis M. **A originalidade histórica de Medellín** em <http://sedosmission.org/old/spa/boff.html>. Acessado em 12/06/2012.

BONATO, Massino. **Transformações do catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II: uma análise da ação pastoral do padre Alberto Antoniazzi**. 130 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo, Edusp, 1996.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia Cabila**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Celta Editora, 2002.

_____. **La noblesse d'état: grandes écoles et esprit de corps**. Paris: Minuit, 1989.

_____. **Le sens pratique**. Paris : Minuit, 1980.

_____. “L'illusion biographique.” em **Actes de la recherche en sciences sociales**. vol. 62-63, pp. 69-72, juin 1986.

_____. “Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom” em **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, 1996.

_____. **O poder simbólico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 6. ed. Campinas, SP: Papirus, 2005.

_____. “Sociólogos da crença e crenças de sociólogos” em **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CÂNDIDO, Marcondes da Silva *et al.*. **Santa Catarina em números**. Florianópolis: Sebrae/SC, 2010.

CERIS. **Anuário Católico do Brasil**. São Paulo: Promocat, 2011.

CIBOIS, Philippe. “La construction sociale de la vocation sacerdotale” em NICOURD, Sandrine (org.) **Le travail militant**. Presses Universitaires de Renens, 2009.

CONDE, Maria Antónia Costa. “Os contratos de dote no mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris (Évora) no período moderno” em **III Congresso Internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal**. Tomo I. Évora: Ourense, 2006.

DAMAMME, Dominique. “Grandes illusions et récits de vie.” Em: **Politix**. Vol. 7, nº 27. Troisième trimestre. pp. 183-188, 1994.

DELLA CAVA, Ralph. “Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964” em **Novos Estudos**, CEBRAP, n. 12, p. 5-52, 1975.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELKIN, Frederick. **A criança e a sociedade**. Tradução de A. Blaustein. Rio de Janeiro: Bloch, 1960.

FLEURY, Laurent. **Max Weber**. Paris: PUF, 2003. (Collection *Que sais-je?*).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. O nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramalhe. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREITAS, Celma. **A prática em Bourdieu**. Faculdade de Inhumas/GO, 2008.

FREITAS, Renan Springer. “Sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã” em **RBCS**, vol. 22, n. 65, out/2007.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Novo mapa das religiões**. Coordenação de Marcelo Cortês Neri. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

GARCIA, Letícia Cortellazzi. “A vocação: conversão e reconversão de padres rurais.” em **Linhas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 144 . 147, jul. / dez. 2007.

GROSSI, Miriam Pillar. “Conventos e celibato feminino entre camponesas do sul do Brasil” em **Horizontes Antropológicos**, Florianópolis, n. 7, 1995.

_____. “Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina” em **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo (73): 48-58, maio de 1990.

JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Las variedades de la experiencia religiosa**: estudio de la naturaleza humana. Versión castellana de J. F. Yvars. 2. ed. Ediciones Península, 1994.

KOSLOWSKI, Adilson Alciomar. **Alvin Plantinga e seu macroargumento contra o naturalismo**. Departamento de Filosofia (Tese). Florianópolis : UFSC, 2009.

KRETZER, Altamiro Antônio. “Seminário Católicos: escolas cristãs modelares” em **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, nº 3, jan/2009.

LANNA, Marcos. “God-parenthood and sacrifice in Northeast Brasil” em **Vibrant**, v. 4, n. 2, pp. 121-152, July to December 2007.

_____. “Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a dádiva*” em **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, p. 173-194, jun., 2000.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social**: una introducción a la teoría del actor-red. Traducido por Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial, 2008

LIBÂNIO, João Batista. “A Igreja da Libertação, sua crise e a explosão carismática.” em **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, Número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 136-144, 2003.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução Anuar Aiex. São Paulo : Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATOS, Maria Izilda Santos de. “Por uma história das sensibilidades: em foco – masculinidades” em **História: Questões & Debates**, n. 34, Curitiba, 2001.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas” em **Antropologia e Sociologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. “De novo o sagrado selvagem: variações” em **Estudos de Religião**, ano XXI, n. 32, 22-33, jan/jun 2007.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MOURA, Margarida M. **Os herdeiros da terra**. São Paulo: Hucitec, 1978.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria. "Glossolalia (falar em línguas) no cristianismo do primeiro século e o fenômeno hoje" em **Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH**, Maringá/PR, v. 1, n. 3, 2009.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer et all. "O primado da experiência e a intencionalidade da consciência : Friedrich Schleiermacher e a fenomenologia da religião" em **Sacrilegens** : revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, vol. 7, n. 1, pp. 18-32, 2010.

PIERUCCI, Antonio Flavio. "Sociologia da Religião Área Impuramente Acadêmica", em MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. Volume 2 : Sociologia.

PINHEIRO, Maurício M. Saboya. "Experiência religiosa e garantia da crença na existência de Deus em Alvin Plantinga" in **Numen** : revista de estudos e pesquisa em religião. Vol. 9, n. 1, jan-jun, Juiz de Fora : Editora UFJF, 2006.

RASIA, José Miguel. **Criança e trabalho no campo**: socialização, trabalho e educação: a criança na força de trabalho rural. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 1987.

SABOURIN, Eric. "Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade" em **Revista brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 66, fev/2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. 1º Tomo. Introdução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul**. 432 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.

SERBIN, Kennetj P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. "Processos de socialização, práticas de cultura e legitimidade cultural" em **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 15, n. 28, p. 19-35, 2010.

SILVA, Marilda Checcucci Gonçalves da. "Imigração italiana e a vocações religiosa no Vale do Itajaí" em GT – Migrações Internacionais, XXIV Encontro Anual da ANPOCS, 2000.

SILVEIRA, Émerson J. Sena da. "A 'Sociologia' da Renovação Carismática: Recensão do Livro *Um sopro do Espírito*: a renovação conservadora do catolicismo carismático, de José Reginaldo Prandi" em **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 2010.

SOUZA, Jessé. (org.). **A invisibilidade desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

STEIL, Carlos Alberto. "Da comunidade à mística." em **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, Número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 144-158, 2003.

STROPASOLAS, Valmir Luiz. "O valor (do) casamento na agricultura familiar" em Estudos Feministas, Florianópolis, 12(1): 253-267, janeiro-abril/2004.

SUAUD, Charles. "As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação: o corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação". **Sociologia**, Universidade do Porto, 19, pp. 47-69, 2008.

_____. "Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et project scolaire" em **Revue française de sociologie**. 1974.

_____. **La vocation**: conversion et reconversion des prêtres reraux. Paris : Minuit, 1978.

TAGLIAVINI, João Virgílio. **Garotos no túnel**: um estudo sobre a imposição da vocação sacerdotal e o processo de condicionamento nos seminários. 488 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, 1990.

TEMPLE, Dominique; CHABAL, Mireille. **La réciprocité et la naissance des valeurs humaines**. Paris: L'Harmattan, 1995.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar. "A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade" em **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, 2001, v. 44, n. 1.

WACQUANT, Loïc. "Esclarecer o *Habitus*" em **Educação e Linguagem**, ano 10, n. 16, pp 63-71, jul/dez 2007.

WEBER, Florence. **Max Weber**: les texts essentiels. Paris : Éditions du Saule, 2001.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade** : fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo : Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. "Três tipos puros de poder legítimo" em **Três tipos de poder e outros escritos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Tribuna da História, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

BOHN, Francisco; LONGEN, José (orgs.). **Vocações e vocacionados**. Blumenau/SC: 3 de maio, 2008.

BUSS, Tito. **Memórias**. Rio do Sul/SC: Nova Era, 2005.

_____. **Minha Família**. Rio do Sul/SC: Nova Era, 2003.

_____. **Uma vez era diferente**. Blumenau/SC: Odorizzi, 2005.

SITES CONSULTADOS

Blog organizado pelos seminaristas da Arquidiocese de Florianópolis:
<<http://gaudiumpress.org/content/33115-Seminaristas-de-Florianopolis-criam-site--Catecismo-Jovem->>.

Blog organizado pelos seminaristas da Diocese de Lages:
<<http://seminaristaslages.blogspot.com.br/p/filosofia.html>>.

Blog organizado pelos seminaristas da Diocese de Tubarão:
<<http://sefisc.webnode.pt/sobre-nos/>>.

Site oficial da CNBB Regional Sul IV:
<<http://www.cnbbsul4.org.br>>.

Site oficial da Arquidiocese de Florianópolis:
<<http://arquifln.org.br/>>.

Site oficial da Diocese de Chapecó:
<<http://www.diocesechapeco.org.br/2011/>>.

Site oficial da Diocese de Joinville:
<<http://www.dioceseljle.com.br/index.php>>.

Site oficial da Diocese de Lages:
< www.diocesedelages.org.br>.

Site oficial da Faculdade São Luiz:
<<http://faculdadesaoluiz.edu.br/>>.

Site oficial do Centro Universitário de Brusque:
<<http://www.unifebe.edu.br/site/index.php>>.

Site do Governo do Estado de Santa Catarina:
<<http://www.sc.gov.br>>.

Site da Prefeitura de Timbó Grande :
<<http://www.timbogrande.sc.gov.br>>

Site da Prefeitura de Timbó :
<<http://www.timbo.sc.gov.br>>

Site da Prefeitura de Tubarão :
<<http://www.tubarao.sc.gov.br>>.